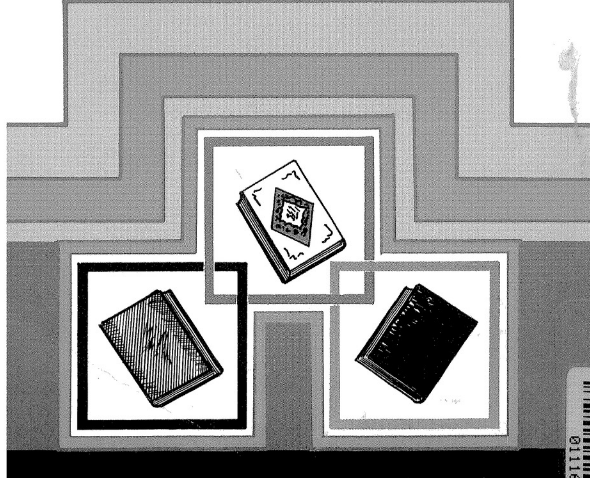
روجيه غارودي

من أجل حوار بين الحضارات



ـر :
ـان قرقوط

توزيع : دار النفائس



مِن أجلِ حِوارٍ بينَ الحضاراتِ

بسم الله الرحمن الرحيم

روجيه غارودي

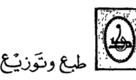
مِنْ أجلِ حِوارٍ بَيْنَ الحَضَاراتِ

Pour un dialogue des civilisations

ترجمة ونشر

الدكتور ذوقان قرقوط

توزيع : دار النفائس



طبع وتوزيع:

دار النفائس بيروت - ص.ب: ١٤/٥١٥٢ - هاتف: ٨١٠١٩٤ - برقياً: دانفايسكو

الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م

كلمة لا بد منها

في هذا الكتاب وهذه الترجمة

لقد صدر في عام ١٩٧٧ وتمت ترجمته في نفس العام، ونشرت فصلاً منه «الفصول الأربعة» المجلة التي تصدر في طرابلس الغرب. ثم قدم للنشر في «الهيئة المصرية العامة للكتاب»، وكان يرأسها الدكتور محمود الشنيطي، فكتب في ١٠/٩/١٩٧٨، «يُدرج في مجموعة كتاب الساعة ويصدر في أقرب وقت».

إلَّا أن الظروف التي رافقت زيارة الرئيس السادات المشؤومة بدَّلت الأمور، فاستقال رئيس الهيئة، أنفةً منه في البقاء في ظل تلك الظروف وجاء المرحوم صلاح عبد الصبور مكانه، رئيساً للهيئة، فاضطر لإصدار أمر بمنع طبع الكتاب لمجرد أنه يحمل اسم روجيه غارودي، على الرغم من أن الكتاب غير اشتراكي وأن غارودي نفسه لم يعد ذلك الماركسي.

ولكن الأستاذ عبد الصبور، وهو التقدمي، خشي من أن لا تظهر حقيقة الأمر، حتى يكون خسر مركزه في الهيئة، وربما في الوظيفة، التي كان بحاجة إليها، وأودع في غياهب السجون.

وما دام صدور هذه الترجمة قد تأخر حتى الآن، فإنني أحسب أنه بات لزاماً علينا التنويه بكتب غارودي التي صدرت بعد ذلك وبأهميتها.

فقد أصدر بعد ذلك نداء إلى الأحياء ووعود الإسلام وفلسطين، أرض الرسالات، وملف إسرائيل والإسلام في الغرب وجولتي في العصر وحيداً... إلخ، وهي جميعها تسير في اتجاهه وتحمل طابع العقل المنفتح الحر.

• • •

١

تعريف

مؤلف هذا الكتاب الذي أقدم ترجمته إلى القارىء العربي هو أحد أعلام الفكر التقدمي والمنفتح في العالم. كان إلى عهد قريب عضواً بارزاً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي، وكان لآرائه وتوجيهاته أثر مرموق في حياة هذا الحزب، إلاَّ أنَّ اجتهاداته أخذت تجنح إلى معارضة مواقف الحزب وسياسة موسكو إجمالاً بالاستناد إلى نصوص وبيانات يرجع فيها إلى ماركس ولينين، وما لبث الأمر أن وصل به إلى إصدار كتابه الشهير **«منعطف الاشتراكية الكبير»**، الذي استهله بقوله: «لم يعد الصمت ممكناً. فالحركة الشيوعية الدولية في أزمة وذلك قبل أكثر من خمسة وعشرين عاماً. إن الانشقاق الصيني واجتياح تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ عسكرياً، ومؤتمر موسكو في يونيو (حزيران) ١٩٦٩، وفرض التراجع على الحزب التشيكوسلوفاكي عن الاحتجاجات التي أصدرها في أغسطس (آب) ١٩٦٨، هي المظاهر البادية للعيان في هذه الأزمة». فكان ذلك الكتاب، **منعطف الاشتراكية الكبير**، أحد الأسباب الرئيسية لفصله من الحزب الشيوعي الفرنسي.

إن هذا الفيلسوف الفرنسي الماركسي، بعد أن يبحث عن أسباب الأزمة الشيوعية فيكتشفها في الثورة الجديدة التي طرأت على آليات الاتصال بين البشر وفي المواصلات التي لم تتلائم معها بعد، لا الحركة الشيوعية ولا العالم الرأسمالي في منعطف الاشتراكية ينطلق إلى آفاق جديدة في كتبه الثلاث الأخيرة: مشروع الأمل، وكلام رجل ومن أجل حوار بين الحضارات الذي يعتبر أهمها، ثم من بعدها: نداء إلى الأحياء، ووعود الإسلام... إلخ.

هذا الكتاب الأخير، على أهمية كتبه الأخرى، هو قرار اتهام لم يسبق لكاتب غربي أن وجَّه مثله، بمثل هذه القسوة والوضوح، إلى جرائم «الرجل الأبيض» من

أجل إعداد نظام عالمي جديد، انطلاقاً من الحوار بين حضارات آسيا والإسلام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. فهو بعد أن يكشف زيف الأسس التي تقوم عليها الحضارة الغربية ومصادرها يبسط تاريخ الغرب ومستقبله من وجهة نظر لم تعد كالعادة تتمحور حول أوروبا، وبذلك يفضح الوهم الذي يتراءى للغرب بأنه كان المبدع الوحيد للقيم الإنسانية في حين أنه شبه جزيرة ممتدة من قارة آسيا ووسيط متواضع في آلاف السنين من الحضارات الإنسانية المتصلة. وهكذا يعيده إلى حجمه الطبيعي مذكراً بالفرص المضيعة من التاريخ وبالأبعاد الواجب استعادتها للإنسان إذا كنا نريد خلق مستقبل ذي وجه إنساني.

يمضي غارودي في التعرض لأهم الفرص الضائعة في التاريخ: تقتيل الهنود في أمريكا، الاتِّجار بالعبيد الذي أباد مائة مليون من الأفريقيين، الاستعمار وآثاره في الهوة السحيقة التي خلقها بين «الشمال والجنوب»، والجهل بالثقافات والحضارات اللاغربية، كتابة التاريخ البشري بالمقلوب... إلخ، ذلك أن إحدى المصائب الكبرى في التاريخ المكتوب هي أنه من كتابة المنتصرين الذين يريدون دوماً أن يثبتوا أن هيمنتهم كانت ضرورة تاريخية، أي أنها بالضرورة نتيجة تفوُّق حضارتهم وثقافتهم.. وهذا هو شأن معظم مؤرخي أوروبا.

← ومن أمثلته على ذلك تحليله لما كتبه الغرب عن فتح العرب لإسپانيا، فهو يرى، على العكس، أنه لم يكن فتحاً عسكرياً إذ لم يطأ أرض إسپانيا أكثر من سبعين ألف فارس عربي في حين كان سكانها أكثر من عشرة ملايين؛ فقد جاء العرب بنظام اجتماعي أرقى كثيراً من النظام القائم، وسرعان ما ظهروا بمظهر المحررين، وذلك بتخليص عبيد الأرض من ربقة ملوك الفيزيقوت المنحلّين، ثم بعدم استيلائهم على الأراضي ـ فالقرآن يحرم ذلك ـ مكتفين بالخراج. وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا غارقة في فوضى الإقطاع كان العرب يبنون حضارة راقية متقدمة في إسپانيا، فعندما ذهب القسّ الفرنسي جربير ليتعلم بجامعة قرطبة وعاد اتُّهم، من أجل ما اكتسب من علمها، بأنه تعامل مع الشيطان وهو الذي نُصِّب، فيما بعد، بابا باسم سيلڤستر الثاني. وهكذا فإنه يقيم الدليل على ما ذكره

الكـاتب بلاسكـو إيباريـز في كتابـه «تحت ظلال الكـاتدرائيـة» من أن إحياء إسپـانيا لم يأتِ من الشمال مع الطغمة الهمجية بـل من الوسط مـع العرب الفـاتحين. ومن هنا يتجه رأي أناتول فرانس في قصته «الحياة المزهـرة» في الحوار بين السيـد دوبوا والسيدة نوزيير عن أشأم يوم في تاريخ فرنسا، وكانت تجهل ذلك. فقال لها السيـد دوبوا: إنه يوم معركة بواتييـه (بلاط الشهـداء) عندمـا تراجـع العلم والفن والحضارة العربية سنة ٧٣٢ أمام الهمجية الفرنجيـة. والجديـر بالـذكر أن مجـرد ذكر غـارودي لهـذا الرأي في محـاضرة كـان ألقاهـا عـام ١٩٤٥ في تـونس عن إسهـام الحضـارة العربية كان مدعاة لطرده من قبل المقيم العام.

لقد توصل الغرب الآن إلى التفوّق وإلى الهيمنة وإلى غـزو الفضاء.. ولكنـه يصـل الآن إلى طـريق مسـدود يفقـد فيـه الإنسـان، سـواء في الشيـوعيـة أم في الرأسمالية، أبعاده الأصيلة، وهذه الأبعاد المطلـوب استعادتهـا للإنسـان نجدهـا في ضروب الحكمة الزاخرة في القارات الثلاث وفي ثوراتها وفي الثورة الثقافية الصينية وفي لاهوتيات التحرر في أمريكا اللاتينية وفي فنون غاندي السياسية وفي إشـراقات الإسلام ونهضات أفريقيا.

فالتاريخ، تاريخ الأديان، كتـاريخ الاقتصـاد أو الفنون لا يشكـل هنا إلاَّ نقـطة انـطلاق إلى خلق المستقبل، إلى ابتكـار مشروع جـديـد للحضـارة، مشـروع على مستوى كوكبنا الأرضي وبالانـطلاق من تجربـة شاملة؛ إذ لا مفـرّ للانتقـال إلى آفاق أرحب للإنسانية من العودة إلى حوار جديد بين الحضارات ونماذج ما فيهـا من قيم، لـذلك يُنـادي غارودي بثـورة ثقافيـة عالميـة عارمـة لتيسير هـذا الحـوار ويـورد أهم الشروط لذلك:

(١) أن تحتل الحضارات اللاغربية في الدراسات مكانة متساويـة في الأهمية على الأقل لأهمية مكانة الثقافة الغربية.

(٢) النظر إلى الفلسفة نظرة جديدة لا كما يفرضها الغـرب بحثاً فكـرياً بحتـاً وإنما على أنها طريقة حياة.

(٣) أن يحتل علم الجمال مكانة لا تقلّ عن مكانة تلقين العلوم والتقنيات.

(٤) أن يكـون للمستقبلية، وهي فنّ تصـور المستقبل والتفكيـر في الغايـات ما للتاريخ من أهمية.

خلاصة القول إن «**حوار بين الحضارات**» هو مـواصلة من جانب غـارودي بل إمعان في أبحاثه عن الطريق الجديدة من أجل الإنسانيـة ومن أجل السيـاسة أي من أجل التاريخ الذي يجري صنعه الآن، وبخاصة خارج أوروبا.

القاهرة

ذوقان قرقوط

مقدّمة

الغرب عارض. تلك هي الحقيقة الأولى المسلَّم بها في كل ارتياد للمستقبل. فإن طريقة الـ «غربيين» في النظر للفرد، على أنه المركز والمقياس لكل شيء، في إنقاص واقع الشيء إلى المفهوم، أي رفع العلم والتقنيات إلى قيم مُثلى، كوسيلة لمعالجة الأمور والناس، هي استثناء صغير جداً في الملحمة البشرية التي يبلغ مداها ثلاثة ملايين سنة.

فهذا الوجه المشؤوم للدور الذي يلعبه الرجل الأبيض في التاريخ هو ما أدعوه بالـ «شر الأبيض».

ذلك أن أصول الغرب (اليونانية، الرومانية، المسيحية)، إذا ما تجردنا من حكم الرجل الأبيض العرقي المسبق، قد نشأت في آسيا وفي أفريقيا.

إن **النهضة**، التي ليست حركة ثقافية فحسب، وإنما ميلاد الرأسمالية، والاستعمار المتلازمين، وأبعد من أن تكون ذروة «المذهب الإنساني»، قد هدمت حضارات أرقى من حضارة **الغرب** في علاقاتها بالإنسان والطبيعة، بالمجتمع وبالإلهيات.

فالتاريخ الحقيقي، أعني ذلك التاريخ الذي لا يبقى متمحوراً حول الغرب، سوف يكون: «تاريخ الفرص الضائعة» على الإنسانية بسبب تسلُّط غربي لا يرجع إلى تفوُّق ثقافي، بل إلى استخدام عسكري وعدواني لتقنيات الأسلحة والبحر.

على أن خلق مستقبل حقيقي يتطلَّب بأن تكون قد استردت جميع الأبعاد المتطورة للإنسان في الحضارات والثقافات غير الغربية.

بـ «حوار الحضارات» هذا فحسب يمكن أن ينشأ مشروع على مستوى

الكوكب الأرضي كله، من أجل ابتداع المستقبل، من أجل ابتكار مستقبل الجميع بمشاركة الجميع. ذلك أن التجارب الحالية لآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ـ تجارب غاندي بشأن تجارب الثورة الثقافية الصينية، وتجارب الـ «جمعة»، (Ujamaa) لنيريري في أفريقيا كتجارب علماء اللاهوت في التحرر في بيرو (PEROU) ـ ، تتيح لنا أن نضع، منذ اليوم، خطوط هذا المشروع على مستوى الكوكب الأرضي للقرن الواحد والعشرين، مشروع الأمل.

لأن مشروع الأمل يتطلب، من أجل خلق نسيج اجتماعي جديد، من أجل ابتداع مفهوم جديد للسياسة، إعطاءه بعداً جديداً، أن ننطلق ليس من الرؤية الفردانية، وإنما الرؤية الجماعية المشتركة المترابطة، لا من أجل الإنابة والاستيلاب في السلطة، بشأن الحال في الديمقراطيات التمثيلية وأيديولوجياتها التكنوقراطية حيث كل شيء يصدر من الأعلى، ولكن من ديموقراطية نزاعة إلى المشاركة، تتخذ نقطة ارتكازها على بادرات القاعدة وجمعياتها الحرة؛ لا من نظرية في السياسة معتبرة كأداة ووسيلة للسلطة من قبل مؤسسات وأجهزة خارجة عن الإنسان، ولكن كانعكاس على الغايات والتزام شخصي وداخلي من جانب كل شخص بإزاء الجميع.

ليس المقصود أن نَنْحَت من جميع ما هبَّ ودبَّ طوبائية، بل أن نسجِّل مقاصد ملايين الجمعيات والتجمعات وأكثر الأنماط تنوعاً، التي تحاول، كل منها لحسابها، تغيير الحياة؛ فالمقصود هو تحديد المخرج المشترك لتطلعاتهم، وأن نفتح الأفق لإمكانات جديدة.

إن ما هو في حالة النشوء الآن والتطور صار يعطينا الثقة والجرأة في تخيُّل وتحقيق عالم آخر، نموّاً إنسانيَّ الملامح.

وعليه، كل شيء في ميدان العلاقات الاجتماعية والسياسية في الغرب يجب إعادة بنائه على أسس جديدة، وهكذا يتطلب هذا المشروع أن نستنطق ألوان الحكمة ومختلف الثورات في القارات الثلاث.

إن التجربة، طوال حياتي كلها، قد قادتني إلى هذا اليقين: فهي تفرض عليَّ الإدلاء بشهادتي.

* * *

الشهادة على تجربة في مستوى الكرة الأرضية بأسرها، على فرحة الاغتناء الإنساني التي جلبتها إليَّ الثقافات غير الغربية ورجالات آسيا والإسلام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. الشهادة، على ما بحثت عنه وما اعتقدت أنني اكتشفته، في كل من تلك الثقافات وفي كل من أولئك الرجال، من مسحة إلّهية.

هذا هو موضوع هذا الكتاب.

لقد حَلّقت فوق جميع قمم العالم: من كليمانجارو إلى الحملايا، من سلسلة جبال الأند إلى براكين جاوا وإلى جبال فوجيياما المقدسة أو جبل آغونج في بالي. إنني استحمَّيْتُ في جميع بحار العالم: بدءاً من مياه البحر الميت الكثيفة إلى أحواض بحار الجنوب المرجانية؛ من الكرائبي إلى المحيط الهندي، وفي النيل وفي بحيرة بايكال (Baikal) وفي الأمازون وفي اليامونا (Yamouna) الذي يجري متدافعاً متدافقاً نحو الغانج ونحو بيناريس (Bénarès).

عبرتُ جميع الأبواب، من باب الهند إلى بومباي إلى باب الشرق في الميسوري. لقد تمكنت من الاستغراق في التأمل في جميع الأماكن العليا حيث خلَّف الإنسان أثراً لأعماله: من الأپادانا (Apadana) في پيرسيپوليس التي شيَّدها داريوس وكسيركس (Xerxes) ثم أحرقها الإسكندر، إلى مدن ومعابد المايا (Mayas) في پالينكوا (Palenque) أو في شيشين إيتزا (Itza) التي تظهر عند تموج غابات المكسيك وغواتيمالا؛ من خرائب نينوى وبابيلون، خرائب ستيزيفون (Ctésiphone) على مشارف بغداد وإهرامات الجيزة في مصر وخرائب تيهوتيهواكان (Tehotihuacan) في المكسيك والزيكّورات (Ziqqurat) في أور حيث ولدتْ أول حضارة، عند مصب نهري دجلة والفرات، ومرصد أولونغ بك (Ouloung Bek)، حفيد تمرلنك في سمرقند بآسيا الوسطى، ومعابد نارا في اليابان وسيڤا (Siva) في جزيرة إيلغانتا في عرض بحر بومباي، قباب الجوامع البصيلية، الشبيهة بعقد من

اللؤلؤ، الممتدة من الأطلنطي إلى الهند، القباب، ما صَغُر منهـا ودقّ كالـلآلىء في تلمسان، القباب العملاقة كالقبة الموجودة في السليمـانية أو في الجـامع الأزرق في اسطنبول، جامع الجمعة في أصفهان الذي يجمل الفن الإسلامي في بلاد الفرس، تلك المساجد حيث كان يجري منذ قرون، تأمل العقيدة الإسلامية، كجامع الزيتونة في تونس أو الأزهر في القاهرة أو تلك التي كانت صرخـة حب، مثل تـاج محل في الهنـد أو مسجد بيبـي خـانون (Bibi Khanoun) الـذي عمل تمـرلنك على بنـائه في سمرقند من أجل محظيته الصينية؛ تمكنت من أن أناقش في معنى القناع مـع زعماء قبائل الغـورو التسع في سـاحل العـاج، في أحد أكـروبولات الـزنوج، وفي عـظمة الثقافات الأميراندية مع رئيس من أصل هندي (Iraquois) في التحفظات الهندية في كندا، وفي الفريضة الدينية للزكاة مع رجال الدين الإسلامي في الأزهر بالقاهرة.

إن التحليق فوق جميع الذرى، الاستحمام في جميـع البحار والأنهـار، ولوج جميع الأبواب، استجماع القوى للتـأمل في أمـاكن إبداع الإنسـان العليا جميعهـا، هو كذلك رمز لما يعلمنا إياه، عندما نصغي إليهم بتواضع، الرجـال الذين يعيشـون فيها اليوم، مغامرات إنسانية عظيمة عيشت فيها والمشاريع الإنسانيـة التي يحلم بها البشر هناك الآن من أجل المستقبل.

لقـد سبق لي أن قلت في كتابـي «كـلام رجـل» مـا كنت أدين بـه لأسـاتـذتي الغربيين وما كنت أدين به لملحمتي الرقص في الولايات المتحـدة في كتابـي: **كـل يرقص حياته.**

في كـل مرحلة من مـراحل هــذه المسيرة حـول العـالم قـرأت أعـاظم كتب الإنسـان المقدسـة زنـد ــ افْستـا الـزرادشتيين في إيـران، ملحمـة چيلكـامش على الخليج العربـي، الباغافـاد جيتا وملحمـة رامايـانا في دلهي وفي كـاتمانـدو، الطاو ــ متى ــ كينغ للاوتسو، مثلما قرأت البوبول ــ ڤوه عنـد المايـاس، والقرآن والتـوراة، ومن أنـوار الماضي هـذه يستمد النـاس الحاليـون معنى وجودهم وتـرتدي كـل قارة وجهها الإنساني.

إن أمريكا اللاتينية هي برازيل دون هيلدر كامارا الذي علمني، عند كل لقاء،

ماذا كان يعني لا ــ عنف الأقوياء، والإيمان كبعد داخلي للسياسة، وهي كذلك الرسام كانديدو بورتيناري، وهو يشرح لي، منذ ربع قرن خلا، في ساوپاولو، لوحته الجدارية تيرادنتيس (Tiradentes) كصرخة تحررية ضد سيطرة الغرينغو (Gringos).

إنها علم تربية الحرية لدى پاولو فريري، عندما اشتركنا معاً في شيراز أو في تانزانيا، في ندوات لتربية البالغين. إنها المكسيك حيث قمت، آخر واحد، كحارس شرف حول تابوت الرسام أوروزكو (Orozco) برفقة صديقيّ سيكيرس (Siqueires) ودييغو ريڤيرا (Diego Rivera)، حيث اجتزت السييرّامَادْرا، صحبة الشيلي بابلو نيرودا للذهاب إلى لقاء لازارو كارديناس. وأن ماريو ڤاسكويز، خالق أجمل متحف في العالم، هو الذي كان يلقنني، من صالة إلى صالة، حبَّ الفن الأمريكي ــ الهندي. أما بيرو فهي ليما (Lima) حيث الأب غوتييريز (Guttierez) وهو يبرز لي الجذور بأن «نظريته اللاهوتية في التحرير»، تنهل من كفاحات الشعوب اللاتينية الأمريكية، ويقدم لي آثار مارياتيغي (Mariategui) أبو الماركسية في پيرو. إنها كوبا حيث كشف لي تشي جيفارا في مطار هاڤانا، وهو يمر، دون أن يرف له جفن، أمام زمر الصيادين من القوزانوس (Gusanos)، كأنه ذئب وقع في المصيدة، وهم يبحرون مهاجرين إلى ميامي، كيف يعرف البطل أن يتجاهل الثأر. وأن فيديل كاسترو هو من جعلني أعيش، بمحادثات مثيرة، عذابات ثورة ما تزال بعد تتكوَّن في المهد. وأنتما يا كارّيرو وميليانو الرسّامين، وأنت يا نيقولاس غيّين الشاعر، وذلك الشاعر الآخر خوان ماريڤيللو الذي التقيت به لأول مرة في كوبا عام ١٩٤٩، في الخفاء، لكي أجده مرة أخرى عميداً لجامعة هاڤانا.

إن الإسلام، بالنسبة لي، هو تلك الزيارة الأولى التي قمت بها في الجزائر عام ١٩٤٥ لرئيس العلماء، الشيخ الإبراهيمي، في مكتبه الذي تعلوه صورة كبيرة لعبد القادر، ومقابله الشاعر، مؤسس حزب الاستقلال في مراكش، علال الفاسي، شاعر يقظة الوطن.

وهو المناقشة مع بن بيلّلا، في الجزائر، حول آفاق التسيير الذاتي في اشتراكية تضرب بجذورها المتأصلة في قيم الإسلام العليا. وهو الجدل الأخوي مع

الرئيس عبد الناصر في إمكانيات الاشتراكية في مصر وفي سلام دائم مع إسرائيل. إنه عميد الزيتونة فاضل بن عاشور وهو يترجم إلى العربية الفصحى، علانيةً في تونس، محاضرتي عن إسهام الثقافة الإسلامية، التي دعت المقيم العام ماست إلى طردي من تونس. إنه في إيران، الامبراطورة فرح بهلوي التي عرضت لها مشروعي «حوار بين الحضارات»، والتي أرادت أن تكون أول من يساعد على تحقيقه، وهو الشاعر الفيلسوف داريوس شايغان (Shayeggan) الذي لقّنني أسرار أشعار الصوفيين الفرس الغنائية في القرن الحادي عشر من الرومي إلى العطار، قصص الحب لخسرو وشيرين، ونيازي أو «وِسْ» (wis) ورامين لغورقاني (Gorgani). فإنك أنت يا مريم رحيماً التي جعلتيني أعيش استمرارية الفرس الثقافية. وإنك أنت يا ناظم حكمت، الذي كنت في هلنسكي تترجم لي، كلمة فكلمة، قصيدتك في السلم من التركية لكي أنقلها إلى الفرنسية.

أما شعر السود فهو نشيد **العودة إلى مسقط الرأس** لإيميه سيزير (Aimé césaire) الذي حلمنا به معاً في قصر البوربون قبل افتراقنا السياسي التعس الذي آمل أن يكون مؤقتاً، وهو **الرسائل الشتوية** التي كان سينغور يقرأها لي في قصر رئاسته بدَكّار. إنه الرئيس نيريري في تانزانيا الذي قدَّمني إليه پاولو فيريري في دار السلام. وهو الشيخ أنتا ديوپ (Anta Diop) الذي كان يصطحب في زيارته لي آخر ملوك داهومي، بيهانزين (Behanzin) والذي كان يشركني في الجدل المثار حول كتابه: **أمم سوداء وثقافة**. وهو أنت يا داديه الذي كنت في أبيدجان تروي لي أقاصيصك التي ما زالت غير مطبوعة. وأنت يا يونس سيي (Younousse Seye) أول امرأة رسامة في السنغال، عندما كنتِ توضحين لي الخطوط البارزة الرئيسية في لوحاتك المشكَّلة من النقود الصدفية.

وأما آسيا بالنسبة لي فهي هند طاغور، الذي عثرت في ستراسبورغ على أثره الحيّ والذي أوحى إلي بالرغبة في طلب وظيفة في بوديشيري لكي أصبح مريده في سانتينيكتان (Santiniketan)، إنها أندونيسيا علي شابانا (Alishabana) الروائي، عميد جاكارتا الذي اقتادني إلى مركز كينتاماني، حيث تولد من جديد، في جزيرة

الآلهة، رقصات بالي ،وهي صين ــ كوو ــ مـو ــ جو، الـذي كثيراً مـا كنت ألقاه في حـركة السلم. إنهـا هو شـي منـه الذي كـانت تهزني، وأنـا أعـانقـه في مـوسكـو، والحـرب الڤيتنامية في أوجها، فـرحة عـارمة، وهي الفيلسـوف تـران دهـوك طـاو، والدكتور نغيين خـاك ڤيين، اللذان جعلاني أعيش مـع الشعب الڤيتنامي من خـلال ثقافته التي ترجع إلى ألف سنة خلت.

يساورني الشعور اليوم أنني أكتب تحت رقابتهم. يخيل إليّ أنهم ينظرون إلي وسيبدون رأيهم فيّ، وأن عليّ مسؤولية ترجمة كل ما علمونيه من ثقافات غير غربيـة ومـا يجب علينا أن ننهله منهـا لكي نبـني معهم المستقبل، فلهم الحق بـأن يكونـوا متشددين في مطلبهم لأنهم أعطوني كثيراً وقبل كل شيء لأنهم أعطوني معنى حياتي كإنسان ومعنى مشروعي الأمل.

• • •

الفصل الأول

بلاد الغسق وأساطيرها

«عقدة ماراتون» :

إن كلمة الغرب لكلمة مرعبة، فالألمان يقولون أبيند لاند **(Abend land)**، أي الغسق. فماذا يحدث اليوم لحضارتنا هذه الغاربة؟

إنني لا أحب عبارة الغرب هذه. لقد نسبت إليها تعريفات جمَّة، خدمت قضايا مشكوك فيها من انقسام العالم! فإن پول ڤاليري أكَّد بأنَّ أوروپا صيغت من تقاليد ثلاثة:

- في الميدان الأخلاقي: المسيحية وعلى نحو أدق، الكاثوليكية.
- في ميدان القانون والسياسة والدولة: تأثير القانون الروماني الذي لا ينقطع.
- في ميدان الفكر والفنون: التقليد اليوناني.

فلماذا نفصِم فيها هذه التيارات الثلاثة عن منابعها؟ على هذا النحو، نخلق الوهم بأن الغرب هو بداية مطلقة، بأنه انبجس كنبتةٍ نمتنع عن تعقُّب جذورها، منعزلة ووحيدة، كنوع من معجزة تاريخية.

ذلك هو إضفاء قناع على الجوهر:

إن ما اصطلح على تسميته بالغرب قد ولد في الهلال الخصيب وفي مصر، أي في آسيا وأفريقية.

تقليد يوناني :

إذا نحن امتنعنا عن اعتبار الغرب ككيان جغرافي، بل إذا نحن نظرنا إليه كحالة فكرية موجَّهة إلى السيطرة على الطبيعة والناس، فإن هذه الرؤية للعالم،

ترجع بأصلها إلى أول حضارة معروفة، تلك التي رأت النور في دلتـا دجلة والفرات في الهلال الخصيب، المسمى بالعراق.

إن ميـلاد حضارتنـا المتميزة بـإرادة القوة والسيـطرة، يجد تعبيـره الأدبـي في **ملحمة جيلجاميش (Gilgamesh)**، قبل الألياذة بألف وخمسمائة عام.

هنـاك، ارتفع الستـار عن أول عمل من تـاريخنا. وقـد تجلَّت هذه الملحمـة الأولى في أور وفي أوروك، حيث سيطر الإنسان على الـطبيعة، وحـاربها، وحـاول تجاوز حدوده الخاصة وجابه الآلهة وتحدّى الموت.

إنَّ أناشيد هذه الملحمة هي أثر من أثار كـاتب وضعها منـذ أربعة آلاف سنـة للملك آشور بانيبال. نكتشف فيها مكوِّنات الفكـر الغربـي جميعهـا. إذ تُحكى فيها مغامرة أحد العمالقـة الذي خلقتـه الآلهة «ثلثُـه بشريـاً وثلثاه إلـهيـاً». وهذا «الملك الرابع في سلالة أوروك بعد الطوفان» حكم، منذ ستة آلاف سنة، في أرض الأنهـار الأربعة، ــ عدن ــ حيث شُيِّدت المدن الأولى التي أقيمت تحت التهـديد المـزودج لبـدو الصحراء وبـدو الجبل، فـاستعبد جيلجـاميش (Gilgamesh) النـاس من أجـل السيطرة على الطبيعة.

توفق الملحمة بين حياة الترحال والحياة الحضـرية بـرمز هـو: التصادم الـذي سرعان مـا يتحول إلى صـداقة، بين جيلجـاميش وإينكيدو (**Enkidu**)، وهـو عملاق ما يزال بعد خشناً يتغذى بحليب الغزلان ويرعى مع الحيوانات البرية.

يتـوجَّه ملك أوروك إلى شـاماش، إلَـه الشمس، ويشـرح لـه لمـاذا هـو ملزم باجتياز حدوده الحالية: «هنا في المدينة، يقضي الإنسان نحبه، وقلبه منقبض، فإن أفقه ضيِّق جداً؛ فقـد تعلَّم في المدينـة أن يعيش ولم يتعلم الحياة. إنـه يموت لأن حيـاته لم يعـد لها معنى، وهـو إذ حصر نفسـه داخل حـدود ضيقة جـداً. على أنني نظرت فيما وراء أسوار مدينتنا، فرأيت أجسامـاً تـطفو فـوق النهر. كـان الأفق يشكل سوراً آخر...». كان هذا قبل أربعة آلاف سنة من ميلاد يسوع المسيح! هكذا كان فاوست يولد من قبل!

عندما سأله شاماش: «لماذا تريد محاولة المستحيل؟».

أجابه جيلجاميش: «إذا كان هذا المشروع مما لا ينبغي السعي إلى القيام به فلماذا أيقظت في قلبي الرغبة القلقة لذلك؟».

ذلك هو مصدر ثقافتنا التي كانت الفلسفة اليونانية الناشئة في آسيا الصغرى مع طالس دي ميليت وأنا كسيماند وأنا كسيمس وكزمينوفان وهيراقليطس وديموقريطس فلاسفة ما قبل سقراط، المتأثِّرين جميعهم تأثراً عميقاً بآسيا، أزاهيرها الأولى.

وهناك ينبوع آخر لحضارتنا تلتقي بذوره وتتزاوج في فينيقيا وكريت، هو: مصر. فإن الإعجاب العميق بمصر كان يتملك فلاسفة اليونان ومؤرخيها، وتصور أفلاطون الثنائي يدين لها بالشيء الكثير. إذ كان أفلاطون يحلم بدولة حبتها مزاياها بالاستقرار، في حين أنه كان يعيش في كنف ديموقراطية في أوج حركتها، لقد كانت مصر نموذجه، وقد ألهمت إلى أبعد الحدود، الحضارة اليونانية بأكملها.

إذا قارنا الفن اليوناني في القرن السادس، السابق للعصر الكلاسيكي، بالفن المصري، لتحققنا من أن النَّحت اليوناني كان يقتبس كثيراً من النحْت المصري. وهذه المحاكاة نلقاها في الفلسفة وفي الميدان السياسي.

فماذا يبقى من كل ذلك اليوم؟ للأسف إنه لم يبقَ الجوهري، وإنما ما نجا من دمار الحروب.

لكن عظمة الحضارة المصرية، شأن الحضارات جميعها، تكشف عن مكنونها فيما وراء عمل الطغاة والفاتحين.

قيل كل شيء أساطير مدهشة، مثل أسطورة أوزيريس، رمز العلاقات بين الإنسان والطبيعة والآلهة. فأوزيريس، إلّه مزَّقه أشلاءً أعداؤه سكان الصحراء، هو إلّه يُبعث حياً عندما تقوم أخته، بدافع حبها له، بجمع أعضائه المبعثرة. إنه إلّه يولد من جديد كل صباح كالشمس، بعد أن يكون قد اجتاز مملكة الأموات، الإلّه، الذي كل ربيع، يعود إلى الظهور في نفس الوقت الذي تنشأ فيه النباتات

الجديدة، وأخيراً هو الإلّـه الذي يجعل من البعث القانونَ الشـامل للحيـاة والطبيعـة والتاريخ، وعليه يظل أوزوريس أول مساهمة غنية لمصر في التراث الإنساني.

ثمـة إسهام آخـر هو التـأمل الخـارق في المـوت الـذي نبـذل الجهـد للكفـاح ضده، بأسلوب «غربـي» مُمْعن في الغربية، وذلك بتشييد الآثار التذكارية التي تبقى بعـد زوال البشر. وهـذا الشعور يلتقي، على الأخص في وادي الملوك، بمقـابـره. فقد عشت فيه نوعاً من الصمت الذي يفرض الاحترام، شأني في حضرة القداسـة، ففي معبد حتشبسوت، أمـام تمثال ممنـون الهائـل، بعيداً إلى الجنـوب ولا سيما في خلود الإهرامات، تتجلّى إرادة نقش طابع هذا الشعور في الـطبيعة بعمـل عنيد، إن هذا التصور ما يزال بعد متأصِّلاً في الغرب.

لقد بُنيت الإهرامات في عشرين عاماً بجهود مائة ألف عبد، هم نفسهم، مـع ذلك، الذين أقـاموا السـدود وحفروا الأقنيـة ليجلبوا الحيـاة، في ذات الوقت الـذي شيَّدوا فيه الإهرامات لِيَقُـوا فرعـون من الموت! من وجهـة النظر العلميـة تعتبر هـذه المقابر العملاقة من الخوارق: إذ حُسبت الأشكال بدرجة من الدقة بحيث لا يكـون في وسع أحد إدخال إبرة بين كتلتين من الحجر، وقد نقـل فيثاغـورس من رحلاتـه إلى مصر مبادىء الهندسة التي أورثنا إياها.

كذلك فإن الإهرامات هي قصائد حقيقية، «خيام» مذهلة من الغرانيت، صور عالم بناه الإنسان، تَعبّد يَتِمّ عن إيمان بقدرة البشر، تُوحي بحضور الله.

يشهد على ذلك الوجه التهذيبـي من النقوش، كهـذا الذي حُفـر، على سبيل المثـال، على أحـد التـوابيت الحجـريـة: **لم أكن مُسبِّبـاً لأحـد في ذرف الـدمـوع ولم أسبِّب ألماً**، أو ذاك الماثل في «كتاب الموتى»: **إنه أعطى خبزاً للجـائعين وماءً للذين كان بهم ظمأ، وكسا أولئك الذين كانوا عراة؛ العادلون مـدعوون إلى نعمـاء الدنيا**، هكذا يوجد الخلود مرتبطاً بموقف أخلاقي.

فقد عرف تاريخ مصر فاصلاً زمنياً غريباً من عدد من السنين كان على جـانب من الأهميـة سوف تؤثـر على جميع الحضـارات التي تأتي فيمـا بعـد. كـانت روح

الفرعون أخناتون، في القرن الثامن قبل تاريخنا، روح نبيّ، فقرر أن ينتهي من الخُصومات العشائرية، فعرض من أجل التوصل إلى ذلك، ديناً وإلٓهاً وحيدين. وبهذا يكون أخناتون قد ابتدع التوحيد وبذل جهده لتحويل الإنسانية بتغييره لمعتقد الإنسان في علاقته بالإلٓهي.

كتب واحدة من أجمل أشعار التاريخ الإنساني: التسبيح للشمس: «تظهرين رائعة، في قبة السماء الزرقاء، أسطوانة حيَّة، دشنت الحياة، فبمجرَّد أن تتألقين، تولد النباتات وتنمو من أجلك، وعندما تستيقظ البشرية وتنهض على أقدامها، فإنك أنت هي التي تجعلها تقوم».

كذلك غنَّى أخناتون تصوراً جديداً للعلاقات بين الناس، به يكشف المرء شكلاً آخر من الحب. فلأول مرَّة، تُنقش، على الجدران المصرية من الغرانيت، صورة فرعون يمسك بالملكة فوق ركبتيه ونقرأ أيضاً على الحجر أول رسالة غرام: «يا حبيبي، ما أجمل أن أمضي إلى بركة الماء وأستحم تحت ناظريك وأكشف لك عن جمالي عندما يبتلّ فستاني الصوفي ويلتصق بي ويبرز أشكال جسمي، تعال وانظر إليّ...».

مات أخناتون وهو في سن الثلاثين، فغمر الغسق النيل. عرفنا بعض الفاتحين مثل رمسيس الثاني إلاَّ أن كل إخصاب للتاريخ جديد بالخلود سينتهي.

هذا العدد من الذكريات عن مصر العجيبة رواه اليونانيون، وقد ورد في التوراة، ويكاد أن يكون مزمور داود ١٠٤، محاكاة للتسبيح إلى الشمس.

موجز القول، إن رؤية العالم التي ندعوها غربية يرجع تاريخها إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل تاريخنا، فقد تشكَّلت خارج أوروبا في مصر وفي بلاد ما بين النهرين (العراق)، حيث نعثر فيها على السِّمات المميزة للموقف الأوروبي: الإنسان يعارض الطبيعة ويريد أن يكون سيدها المطلق ويصيغ في وجهها فرديته وفكره المجرَّد.

ولقد قاد انقطاع الغرب عن هذه المنابع الشرقية إلى إفقار الإنسان، وغدا

التبـاين قاسيـاً بالنسبـة للرؤية الشـرقية للعـالم التي تجمع بين حـبّ الـطبيعة والبـرّ بالناس، نابذةً الفردوية الوهمية من أجل السعي إلى الامتزاج بالطبيعة.

واستمرَّت هناك، في أماكن غير أوروبا، ثقافات وحضارات تتنامى لا ترتكـز، لا على الفرد ولا على المعنى المجرَّد، وإنَّما منطوية على علاقات حب مع الـطبيعة وعلاقات بين الناس نابذة ما هـو فردي ومـا هو شمـولي لصالـح العنصر المشتـرك، منطويةً كذلك على صلات مع ما هو سماوي، تشكل تحرراً من الماضي كما تشكل تحرراً من الحاضر، كإنما هو انبثاق شعري للجديد.

فـالغرب وحـده، هذه الشبـه جزيـرة من آسيـا، المعتصم وراء الأورال وعلى حافة البحر الأبيض المتوسط، يـظهر بفـردانيته وبعقـلانيته الأحـادية البعـد كاستثنـاء تعيس في الملحمة البشرية التي بدأت منـذ ثلاثـة ملايين عـام في أفريقيـا ووصلت طيلة ستين قرناً فوق جميع القـارات حتى النهضة الغـربية، استعبـد وسيطر بـأسلحة أكثر تدميـراً بما لا يقـاس من أسلحة المـاضي، على العالم بخنق جميـع الثقافـات الأخرى.

* * *

ليس ذلك من قبيل الإنقـاص البتة من أهميـة الثقافـة اليونـانية أن نُـذَكِّر بـأنها لم تنشأ بمعجزة وأن نبرز منابعها الشرقية والأفريقية.

بـل على العكس إننا، إنـطلاقـاً من هـذا فحسب، يمكننـا تـحديـد صفـاتهـا النوعية: سيادة المعنى المجرد والعقل المجرد ودور الأفراد والفردانية المتعاظم.

إنَّ السفسطائيين الذين مجَّدوا الفرد استخدموا التلاعب بالمعنى المجرد كأداة قوة لهذا الفرد، فإن كاليَلليس (Callielès) وثراسيماكس (Thrasymaque)، كما يذكر أفلاطون، قد أعلنا بأن أعلى توكيد للإنسان هو، بالنسبة للفـرد، أن تكون لـه أقوى أهواء ممكنة وذكاء يوفر له وسائل إرضائها.

فقد ظلت أولوية الفرد وهيمنة المعنى المجرد ثابتتـيّ التصور الغربـي للعالم، منذ پروتاغوراس (Protagoras)، الذي كان «الإنسان مقياس جميـع الأشياء» بـالنسبة

لـه، إلى قول ديكـارت «أنا أفكـر» وطموحـه بأن يجعلنـا بالمعنى المجـرد، «سـادة الطبيعة ومالكيها».

وعليـه قاد طغيـان المعاني المجـرَّدة إلى سقوط فن اليـونان العـظيم. ويؤكـد نيتشـه أن الانحطاط قـد بدأ في ظـل أوريبيدس (Euripide)، وفي الحقيقـة بـه، في ميدان الفنون، وبسقراط «ذلك الإنسان المخالف للمألوف»، على حد قول نيتشـه، ظهرت «الأنا الصغيرة»، وعقلانيتـه التي أنقصت الإنسان بـأنها لم تتـرك له إلَّا بعـداً واحداً: الفكر التصوري. هكذا ولد الإنسان ذو البعد الواحد، أو أحادي البعد.

فكيف يضـع نظاماً اجتماعيـاً مكانـه من تجميع جـواهر فـرده، من تجمع من الأفراد؟ إذ ذاك أخذ الناس يحلمون بحكومات مشددة قوية، ففي طوبـاويـاتـه، في **جمهوريته**، وفي **النواميس** يحاول أفلاطون العثور على رسوخ المجتمـع المصري. وسعى أفلاطون إلى الإيحاء بنظرياته لطاغية سيراكوزه (Syracuse) الـذي كان يـزعم أنه فيلسوف. فإن الطغيان كان في منطق تطور الأفلاطونية السياسي.

وقد انتهت الأمور بفضل انحطاط نظام المدن اليونانيـة، إلى ما كـان يحلم به أفـلاطـون تقـريبـاً، وذات يـوم، فـرض ملك نفسـه على الجميـع: هـو الإسكنـدر المكدوني، وفي ذلك وعى الغرب وحدته وأصبح توسعيّاً.

* * *

ثمَّـة مثل نمـوذجي على تحميس الـ «غرب» بـالتاريـخ الرسمي، الـذي يزوّر رؤية التاريـخ العام ويثبت في أذهـان الأطفال الخـطوط العريضـة التي سوف تـطوّق وتكيّف اختياراتهـم السياسية **الحالية** (بإزاء الرأسمالية أو الاشتراكية مثلاً، أو الحروب الاستعمارية).

هذا المثل هو أسطورة ماراتون (كمـا سنرى فيمـا بعد أسـطورة معركـة پواتيـه (Poitiers) بين شارل مارتيل ومفرزة من المغاوير العرب). ففي الحالتين كـان القصد هـو أن يُجعل من هـاتين المعركتين (اللتين حـدثتا على طـرفي أوروپا) رمـز انتصار الحضارة الغربية على «البربر».

لإعـادة ماراتـون[1] إلى صورتهـا الحقيقية، يكفي، مـع ذلك، عـدم الاكتفاء بترديد رواية هيرودوت وألَّا ننظر هكذا للتاريخ فقط من الزاوية اليونانيـة، فقد كـانت لنـابليون، الـذي يملك تجربـة معينة في نـطاق المعارك، هـذه الفطنـة التي تنقص الكثيـرين من رجالنـا الهيلنستيين. (مذكـرات سانت هيـلانة ــ طبعـة البلييـاد ــ ١، ١٨٣ ــ ١٨٤)، إذ يـروي لنا آراءه في هـذا الموضـوع فيقول: إنـه «لم يكن يعتقد قط بتلك الملايين من الرجـال الذين كـانوا وراء داريـوس وكزيـركس (XERXES)، بحيث كان يمكن أن يغمروا اليونان كله. . . بل كان يشـكّ بهذا الجـزء اللامـع كله من التاريخ اليوناني، ولـم يكن يـرى في نتيجة هـذه الحرب الفـارسية إلَّا من زاويـة تلك الأعمال المترجّحة غير الحاسمة، حيث يعزو كل واحد النصر لنفسه: فقد عـاد كـزيركس منهـا منتصراً بـأنه استـولى على أثينا وأحـرقها وهـدَّمهـا؛ في حين مجَّـد اليونانيون انتصارهم بأنهم لم يخسروا المعركة في سـلامين. أما مـا يتعلق بتفاصيـل انتصارات اليونانيين الرنّانة وانكسارات أعدائهم العـديدين، فيجب ألَّا ننسى ــ كمـا لاحظ الأمبـراطور ــ أن اليـونانيين هم وحـدهم الذين يقـولون ذلـك، بأن أعـداءهم كانوا تافهين، مُغالين، وأنه ما من رواية من جانب الفرس قد جرى ذكرها أبداً لتأكيد محاكمتنا بمناقشة مضادة».

إننـا نعتبـر على العكس، في مـختـصـرات التـاريـخ المتـداولـة وفـي الإنسيكلوبيديات على مجرد التقليد لهيـرودوت مع تخفيف بسيط، على الـرغم من أنه سبق لبلوتارك أن حذَّرنا من «مكر هيرودوت» الذي كان يتّهمه باستخدام فَصَاحتـه للتعظيم والإفاضة بمآثر البربر «من أجل تملّق الأثنيين والحصول من وراء ذلك على مقدار أكبر من دراهمهم».

كان الحدث، في حالة ماراتون الخاصة، بعيداً جداً عن أسطورته إلى حد أن توسيديدس (Thueidide) لم يفرد له سوى سطرين: «بعد سقـوط الطغـاة في اليونـان

---

(١) انظر في هذا الموضوع كتاب أمير مهـدي بادي (Amir Mehdi Badi) اليـونان والبـربر (Les Grecs et les Barbares) (Payot 1963).

بـوقت قليل شنّ الآثنيـون الحرب على الميـديين في ماراتـون». (حرب البليبـونيـز ١ ــ ١٨).

حتى رواية هيرودوت فـإنها تتيـح لنا أن نضـع، بصورة أقـرب للإنصاف، في مكانها هـذه الواقعـة التي أُثـيرت بـدافع الانتقـام والثأر بين الأثينيين، فـإن هيپياس (Hippias)، ابن طاغية الأثنيين القديم، بيزيستراتس (Pisistrate)، الذي بقي زعيمـاً للقسم الأرستقـراطي في أثينـا، كـان قـد لجـأ إلى فـارس، وفي الكتـاب الخـامس ص ٩٦ ــ ٩٧ يصف لنا هيرودوت دسائس هيبياس عند أرتافيـرنيس (Artaphernes) لإقناعه بغـزو اليونـان وإعادة الأرستقراطيين إلى سيطرتهم في أثينـا. وطاب للفـرس الاقتناع كما طاب لأمراء الألمـان أن يقنعهم مهاجـرو كوبلينتـز (Coblentz) باجتيـاح فرنسا. وهكذا بدأ الحرب، أسطولٌ بقيادة الأميـرال داتيس (Datis)، وكان هيبيـاس يشارك في الحملة آخذاً على عاتقه تنظيم انتفاضـة بين أتباعـه. فكتب هيرودوت أن «هيباس بن بيزيستـراتس قاد البـرابرة إلى مـاراتون (٦ ــ ،٩٤٠ ــ ١٠٧)، وإذا كـان يقود العمليات، فإنه كـان يغرق المـراكب بمجرد بلوغهـا الشاطىء وبنـزول البرابـرة منها إلى البر وكان هو هيبياس الذي يعين لهم مراكزهم.

ولكن مـا أن تحقق الإنزال حتى تـأكد الفـرس من أن هـذا «المتعـاون معهم» هيبياس كان عاجزاً عن الوفاء بوعده في قيادة الشعب الأثيني، فبدأوا عندئذٍ بـالعودة إلى مراكزهم تتقدمهم الخيّالة. وما كان من القائد الأثيني ميلتيادس (Miltiade)، في هـذه اللحظة، إلاَّ أن دفـع إلى الهجوم مشـاته المسلَّحين ضـدّ مشاة الفـرس الـذين كانوا يخوضون معركة المؤخرة لحماية الإبحار، فإذا بالفـرس الذين كـانوا منتصـرين في الوسط يصابون بهزيمة في الجناحين، ولكنهم نجحوا في ركوب البحـر والهرب إلى بحـر أثينا ليـروا، للمرة الأخيـرة، ما إذا كـان الأرستقراطيـون يقـومـون بـالثـورة المـوعودة، ثم عـادوا إلى ديارهم بـالغنائم التي كسبـوها من الجـزر اليـونـانيـة التي قهروها.

بعد سرد هذه الوقائع، نصل إلى معناها. هل يكون صحيحاً أنَّ داود اليوناني قـد سحق جوليـات (Goliath) الفـارسي؟ على الإطـلاق: إذ بعـد مضي قـرن على ماراتون في عام ٣٨٦، فإن حاكم إيبونيـا (Ionie) الفارسي تيـريباز (Tiribaze) أملى

باسم الملك العظيم، سلام الملك على مندوبي سبارطة وأثينا وكورنشا وأرغوس وطيبة، غير أن كزينوفون (Xénophone)، في **هلّلينيّاته** (الكتاب الخامس، الفصل الأول، ص ٣٠ Sqq) يضع النقاط على الحروف بقوله: «عندما دعا تريباز أولئك الذين كانوا يريدون الإصغاء لشروط السلم المرسلة من قبل الملك، إلى المثول أمامه، فإن جميع اليونانيين سارعوا بتلبية دعوته. وعندما اكتمل جمعهم قرأ تيريباز عليهم، بعد أن أبرز لهم ختم الملك، كتابه، وهذا هو فحواه: «يرى الملك أرتاكزيريس (Artaxereses) أنه من العدل أن تكون مدنُ آسيا لَهُ... وأن يترك الاستقلال للمدن اليونانية الأخرى، صغيرة كانت أم كبيرة، باستثناء ليمنوس (Lemnos) وأيمبروز (Imbros) وسكيروس (Skyros) التي تبقى كالماضي للآثينيين. أمّا الذين لن يقبلوا بهذا السلم، من هذا الحزب أو ذاك، فإنني سأشن عليهم حرباً جماعية بالتعاون مع جميع الذين يقبلونه، في البر والبحر بأساطيلي ومالي». وبعد أن سمع المندوبون هذه الشروط نقلها كل منهم إلى دولته، وأقسمت جميعها بالموافقة عليها».

هكذا يتّضح الأمر فيما يتعلق بعلاقة القوى التي شرحها إيزوقراط (Isocrate)، أعدى أعداء الفرس على النحو التالي: «الآن فإنه هو (البربري) الذي يرتب أمور اليونانيين، ويأمر بما يجب أن يفعله كل فرد ويمتنع تماماً عن إقامة حكام على المدن... ألم نكن نذهب إليه كما يذهب الناس إلى سيدهم لنتبادل الاتهام والشكوى؟ ألم نلقبه بالملك العظيم كما لو كنا أسراه»؟ (**مدائح** ص ١٢٠ ــ ١٢١).

أما وقد أعيدت الأمور هكذا إلى نسبٍ أصحّ على صعيد الوقائع، فهل كان صحيحاً أن المسألة كانت تعني، من ماراتون إلى سلم الملك، تصادماً بين «الحضارة الغربية» و«البربرية»؟.

فعلى الصعيد الفني كان قناع واركا (Warka) الأنثوي أسبق بألفي وخمسين عاماً على أثينا (Athéna) فيدياس ولم يكن أقل جمالاً. يكفي اجتياز عدد من القاعات، في متحف اللوفر، لمقارنة الكورية (Kôré) اليونانية بتمثال نابير ــ أسو (Napir – Asu) الذي يتقدّمها بستة قرون.

في الأدب صيغت ملحمة جيلجاميش (Gilgamesh) قبل **الأليـاذة** بألف وخمسمائة سنة، وبما أنها تُرجمت مؤخراً إلى الفرنسية في طبعة بمتناول الجمهور العريض فإنه بوسع كل شخص الاقتناع بأنهما يتساويان شعراً وعظمة. ومن وجهة النظر الدينية كان اليونان، في عصر ملتيادس (Miltiade) **وتميستوكلس** (Themistoclés)، ما يزال فيه ولزمن طويل بعد ذلك، على عبادة تعدد الآلهة في حين أن فارس كانت قد صارت، منذ القرن السادس، تعتنق الدين المزدي التوحيدي ونبيّه زراتو سترا الذي تشع قدرته في أجمل فصول كتاب الآفيستا المقدس.

ومن وجهة نظر أخلاقية، فلا يكون بلا طائل، أن نذكر تبايناً عجيباً: فإن أَشيل (Esehyle) يُظهر لنا اليونانيين، بعد انتصارهم البحري في سلامين، وهم يستبسلون في انقضاضهم على الغرقى الفرس، الذين كانوا يحاولون النجاة بالسباحة إلى الشاطىء والذين قتلوا بضربات المجاذيف «كأسماك التونة». على حين أن اليونانيين المطرودين من ديارهم، حتى أولئك الذين كانوا أشرّ أعداء الفرس، قد استقبلوا فيها على الرحب والسعة: إن ميلتيادس، المنتصر في ماراتون، قد خدم بادىء ذي بدء عند الفرس، ولجأ تيميستوكليس، المنتصر في سلامين، عندما نفاه الأثينيون، إلى حمى ابن كزيركس (Xerxes) «لكي ينعم بسلام الملك وعطاياه». فأقطعه الملك أراضي في بلاد الأناضول حيث وافته المنية بسكون، وعرض بوسّانياس (Paussanias)، الذي انتصر في پلاتيه (Platées) على كزيركس أن يتزوج من ابنته وأن يُخضع له اليونان؛ وخدم كزينوفون مؤلف **الحملة الداخلية** (**L'Anabase**) في جيوش سيروس (Cyrus) الشاب وأصبح أليبياد (Aleibiade)، تلميذ سقراط المحبوب وربيب بيريكليس، ضيفاً على تيسّافيرن (Tissapherne) وأنهى حياته في مرزية فارناباز (Pharnabaze).

وأخيراً، من وجهة نظر سياسية، فإن معركة ماراتون تقدم على أنها «انتصار الديموقراطية الغربية» على «الاستبدادية الأسيوية» كأن الأمر كان إسقاطاً في الماضي لمقولات اليوم السياسية، وأنه يستخدم وسيلة للدعاية لها، بل يحدث لمختصين بارزين أن ينساقوا على هذا الصعيد إلى أزجاء مدائح عجيبة تكذبها

مصنفاتهم الخاصة عندما ينتهون من الدعاية للغرب إلى تفاصيل الوقائع، وإليكم مثلاً على ذلك لدى الهلليني فرانسوا شامو (Françoise – Chamaux) من كتابه الرائع عن **الحضارة اليونانية**، ففي شطحة عاطفية تكلّم على هذا النحو عن مقاتلي ماراتون (ص ١٠٠): «في مواجهة آسيا، التي كانوا يعرفون معرفة ممتازة قدرتها وغناها وعظمتها القائمة على خضوع الجماهير البشرية لنزوات عاهل مطلق، دافعُوا بالسلاح عن المثل الأعلى الشرعي لمدينة مؤلفة من رجال أحرار. . . إنهم لم يكونوا يقاتلون من أجل أنفسهم فحسب وإنما كذلك من أجل تصور للعالم كان لا بدّ أن يصبح فيما بعد الخير المشترك للغرب». إلاّ أن هذه الحماسة الغربية المتزمتة سرعان ما يجري تكذيبها بحق عندما يصار إلى تحليل ذلك «المثل الأعلى الشرعي لمدينة مؤلفة من رجال أحرار» التي ينبؤنا عنها المؤلف نفسه (ص ٢٧٢) بأنها كانت تتكون من حوالي ٤٠,٠٠٠مواطن من مجموع السكان البالغ عددهم ٣٠٠,٠٠٠٠ شخص بينهم ثلاث فئات: ١١٠,٠٠٠ عبد و ٤٠,٠٠٠ أسرة دخيلة، وكانت النساء مجرَّدة من كل حق. وعليه يكون الاسم الحقيقي لهذه الـ «ديموقراطية» هو: «أوليڤارشين، حكم قلة، استرقاقية»، إلاّ إذا أقرَّينا بأن نظاماً ما يمكن تسميته «ديموقراطية» مع تلاؤمه مع العبودية، وهذه المُصطلحات، ما زالت حتى اليوم، تقدم فائدة سياسية واضحة.

لنزد على ذلك أن المؤلف نفسه يشرح لنا كيف كانت نتيجة النصر في ماراتون إعطاء آثينا السيطرة فحوّلت أنحاء المدن اليونانية القديمة إلى أمبراطورية آثينية واستولت على الصندوق الفيدرالي في ديلوس (Delos) لإحضاره إلى أثينا وكان هذا هو ما قاد بيركليس، كما يقال لنا أيضاً (ص ١١٠)، على هذا النحو «إلى مذهب الأمبريالية التي أثرى منها مواطنوه ثراءً كافياً». وهذا المؤلف لم يكن البتة استثناء، وإنما على العكس، فإن تاريخ الغرب كله يُدرس على هذا النحو، بحيث أن «أصحابنا الغربيين» يعتادون، منذ نعومة أظفارهم، النظر إلى الديموقراطية التي تتلاءم جيداً مع استغلال العبيد وعلى الاستغلال الاستعماري، ديموقراطية «الأمبريالية» تلك التي كانت تعزى إلى اليونانيين.

في وسعنا مضاعفة الأمثلة حول تربية الأسطورة «الغربية». إنَّ روبير كوهين (Robert Cohen) في كتابه **اليونان وتحويل العالم القديم إلى الهللينسية** الذي يعتبر مصدراً أساسياً لطلاب التاريخ منذ أربعين عاماً، ينتهي إلى القول (ص ٣٩٦) وقد حمَّسته فتوحات الإسكندر: «لقد فتح الإسكندر الشرق. . . ففي اللحظة التي ظهر فيها اختلط تاريخ اليونان، إلى الأبد، بتاريخ الكون». والحال صحيح أن الإسكندر قد استولى على أمبراطورية الأخيمينيين (Achéménides)، ولكن حتى بإضافة البنجاب والسند حيث مر، إلى ذلك، فإن مماثلته بالشرق كله وأكثر منه بالكون هي مبالغة مغرضة بعض الشيء، لقد كانت توجد أيام الإسكندر هذا الأناشيد الفيدية والأوبانيشادا وبوذا وصين لاوتسو وكونفوشيوس وشعوب أخرى عديدة تجهل وجود الإسكندر وسيرته الأسطورية.

لكن الرؤية الغربية تحدد العالم بحدود أفقها الخاص.

تقليد روماني:

بموت الإسكندر سوف تصبح روما وريثة للمقاصد الأمبراطورية الكبرى، ولأول مرة، يكون الغرب محاصراً بالحدود (Limes) الرومانية. تستوعب روما الثقافة اليونانية لكنها تدخل تنظيمها وجيشها.

كأنما كان الغرب مركز العالم، فإن الكلام يدور عن المعمورة، عن العالم، في حين تعيش على تخومه شعوب ممتدة، تعمل وتبدع، شعوب نجهل عنها، باستثناء المختصين، كل شيء.

وطيلة خمسة قرون ظل الطغيان الروماني يقوم بأعمال القرصنة في العالم.

وفي معمورة، في مسكونية تضم عشرين مليوناً من البشر، هم مجموع السكان، لا يحصي المرء إلاَّ مِئاتي ألف مواطن روماني، وهذا هو ما يُسمى، هنا أيضاً، بالـ«جمهورية» الرومانية! ولا جدوى من زيادة الإلحاح على هذه الحقبة المظلمة لروما التي استلبت فيها، بدلاً من الخلق والإبداع، الثروات والثقافات. لقد أدت روما، في هذا الصدد، الدور في بث الثروات الفكرية المقتبسة من الشعوب الأخرى.

ولسوف تقود أبعاد الأمبراطورية الرومانية الشاسعة ومركزيتها، وتحكّم البيروقراطية فيها، إلى سقوطها. فإن تمرّد العبيد، الذي قاده سپارتاكوس، وتمرّد حلفاء روما، الذين يتكونون من شعوب لاتيوم (Latium)، وانتفاضة الشعوب المقهورة وانتفاضة سيرتوريوس في إسپانيا وميثريداتس في آسيا، وتهديدات قراصنة صقلية التي راحت تضغط على السفن في البحر الأبيض المتوسط.. أخذت تحطّم، شيئاً فشيئاً، لوامس الأخطبوط الذي أصبح بالغ الضعف.

منذ ظهور المسيحية، ثم باسم ما سُمّي خطأ بالـ «إنسانيات»، جُعل من المعرفة باللاتينية مصداقاً لثقافة الرجل الغربي، مع ذلك فإن الرومان هم الشعب الوحيد، من شعوب العصور القديمة، الذي لم يقدم لنا شيئاً في الميدان الثقافي.

إنَّ اللاتينية لغة الإكليروس التقليدية، زمناً طويلاً، كانت كذلك وبخاصة لغة موظفي النظام القائم. فما من شيء يعدل خُطَبَ شيشرون والتاريخ الروماني لتيت ــ ليف (Tite – Live) من أجل صنع محافظين جيدين! لست معارضاً لتعليم اللاتينية، ولكن في الكوليج دي فرانس، كما يفعل ذلك من أجل اللغة السانسيكريتية، لا كدرس أساسي في التعليم الـ «كلاسيكي»، ولا سيما طالما لا يدرب طالب اللّيسيه على ثقافات الهند والصين وأفريقيا والإسلام.

ليس فن النحت الروماني إلاَّ نسخة عن الفن اليوناني، مزيَّنة بواقعية حكائية رديئة الذوق.

ولم يتحلَّ الرومان إلاَّ بصفتين: القوة العسكرية التي أتاحت لهم نهب العالم وتنظيمهم البيروقراطي. فلماذا الكلام عن التفوق الحضاري؟

فقد انهارت هذه الأمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف تحت تأثير هجمتين: اجتياحات البرابرة، في القرن الرابع، الذين قطعوا الطرق البرية الكبرى والتوسع العربي الذي قطع الطرق البحرية.

عندئذٍ نشهد، طيلة قرون عديدة، تقهقر الرُوْمَنَةِ التاريخي: فإن روما تعود، من جديد، فتصبح ضيعة في إطار الاقتصاد الإقطاعي المجزأ.

تقليد مسيحي :

لقد دأبنا على الكلام عن أوروبا الغربية والمسيحية، ولكن أية مسيحية نعني، سوف نعود للكلام في هذا في خواتم هذا البحث، إنما لنلاحظ منذ الآن، أنها منذ العصور الأولى لقحت بالفكر اليوناني.

في عام ١٩٠٦ ظهر مؤلف لابيرتونيير (Laberthonnière) بعنوان: **مثالية يونانية وواقعية مسيحية**، وبغرابة أعيد طبعه عشية عام ١٩٦٨. ولأول مرة توجد المسيحية منفصلة عن تقليدها اليوناني الذي جعل منها ما يُسميه نيشته، بازدراء حق «أفلاطونية من أجل الشعب».

نتبيَّن اليوم[1] أن الوجه الأصيل للمسيحية هو شرقي. فبدعوى العمل على سكب تصور للحياة بعيد غاية البعد عن النزعة الهيللينية، في الفكر اليوناني، جرى العمل على أن تدخل إلى الغرب مسيحية أفسدتها، على الصعيدين الفكري والنظري، تمام الإفساد ثنائية اليونان ومثاليته، ثم غيَّرت تنظيمها بصورة جذرية بُنى الأمبراطورية الرومانية.

ثمة عدد من الانبعاثات الشرقية تلتقي في المسيحية، لدى جواشين دي فلور (Joachin de Flore) على سبيل المثال (الذي أمكنه، أثناء رحلاته إلى الشرق الأدنى، معرفة الفلسفة «التنبؤية» عند الفرس قبل أن يبني طوباويته، التنبؤية الخاصة، نقطة الانطلاق في فكرة انتظار مجيء المسيح (Messianisme) الثورية في أوروبا) أو لدى سانت ـ جان ـ دي لاكروا (Saint – Jean – de la Croix) الذي كانت صوفيته قريبة جداً من صوفية المتصوفة المسلمين الذين إمكنه معرفة ترجماتهم اللاتينية في جامعة سالامانكا، أو أكثر من ذلك صوفية الأستاذ إيكهار (Eekharde).

---

(١) انظر في هذا الموضوع النشرة التي صدرت عن اثنين وعشرين لاهوتياً من علماء العالم الثالث، الذين اجتمعوا في دار السلام من ٢ إلى ١٢ أغسطس (آب) ١٩٧٦، التي تذكر بأن «المسيحية قد ولدت في آسيا ووصلت إلى أفريقيا قبل أن تنتشر في أوروبا».

لكن مسيحية المؤسسات التي أعطت شكلها للمسيحية، منذ الأمبراطور قسطنطين إلى أيامنا هذه، قد أفسدها الفكر اليوناني والتنظيم الروماني، قد أفسدها الغرب.

يحتفظ التنظيم المراتبي للبابا بالاسم الروماني القديم **بونتيفيكس ماكسيموس (Pontifexe Maximus)**. فإن المؤسسة قد صيغت في قالب الأمبراطورية الرومانية.

لقد مضى هذا التقليد القسطنطيني للكنيسة معاكساً لتيار التقليد الأبوكاليپسي ـ رؤيا القديس يوحنا عن نهاية العالم ـ المعادي للرومان بقسوة، والذي كان تقليد المسيحية الأصلية، وريثة الشرق الأدنى.

• • •

الفصل الثاني

الغرب حادث عارض

لم يعد هناك من «معجزة» لعصر النهضة كما لم يعد ثمة، «معجزة يونانية».

إن خلق مجتمع تسيطر عليه تضارب المصالح والمنافسة بين الناس في إطار «السوق» قد قاد إلى أيديولوجية تؤسس هذه الممارسة وتحول التصور السابق للعلاقات بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان والله.

فعلاقة الإنسان بالطبيعة، الصفة المميزة للنهضة هي علاقة الفاتح بالمسيطر عليه.

كذلك استندت النهضة على نوع من علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وهي علاقة غاية في الفردانية، منها سوف ينشأ رجل المشروع بمعنَيَيْه الأحسن والأسوأ. وقد كانت كذلك إرادة الربح والقوة هذه هي إرادة المغامر الإسپاني (Conquistador) الذي لم يتردد لا في اجتياز حدود العالم المعروف ولا في أن يعيث فساداً في القارات والحضارات.

كذلك أيضاً أقامت النهضة علاقة أخرى بين الإنسان والله، فألقت بهذا الصدد علامة استفهام عريضة. وهذا هو، بلا شك، الوجه الأكثر إيجابية للعصر؛ وفي مقابل العقائديات القديمة رأت النهضة إثارة مسألة الإنسان.

فلأول مرة لا يخطر العالم للذهن على شكل سلسلة من الأجوبة، وإنما على العكس في سلسلة من الأسئلة. وهكذا، فإن أول منعطف كبير أخذت ملامحه بالظهور.

يأتي بعد ذلك كون أن الإنسان، بوصفه فرداً، لم يعد يشعر أنه مسحوق، فإن تأكيد الفردانية كان رئيسياً.

وأخيراً بدأت الطبيعة عصر التغلب عليها تكتيكياً، بكل ما يتضمن هذا التغلب من أيجابي ولكن كذلك من سلبي. وهذه السيطرة تترجم بالضرورة، في الحقيقة، بتحديد المعرفة عند وجهها التصوري.

فالمعنى المجرد، التصور، هو أداة اختبار للطبيعة وللإنسان.

إن الإنسان الأحادي البعد، الذي رُسمت خطوطه الأولى العقلانية السقراطية قد أكد نفسه في مغامرة النهضة، وكان نقطة تطبيق هذه العقلانية هي إرادة الربح والقوة، خاصية الرأسمالية الناشئة.

منذئذٍ يجيء بعد دينٌ يبشّر بالقناعة، دين ضمني مبني على التحريض المستمد للرغبة.

ففي هذا الربع الأخير من القرن العشرين نعيش أزمة عميقة للثقافة الغربية وللتطور الفوستي الذي أوْحت به هذه الثقافة. لقد ولد هذا النموذج الفوستي مع ما ندعوه باسم النهضة الغربية التي لم تكن فحسب ظاهرة ثقافية ولكنها كانت كذلك الميلاد المقترن بها للرأسمالية وللاستعمار.

من الرأسمالية، أي من مجتمع خلق الإنسان الغربي الأحادي البعد: الإنسان الذي ينتظر من تطور لا حدّ له للعلوم والتقنيات إرواء غليل إرادته من القوة ومن الربح.

من الاستعمار أي من مجتمع غربي يدَّعي أنه سيعمل من هذا الإنسان التكنيكي مقياس كل شيء، المركز الوحيد للمبادرة التاريخية والخالق الوحيد للقيم، وبالتالي، منكراً أو هادماً لجميع الثقافات غير الغربية، جميع ما عداه من أساليب التفكير وحياة علاقة الإنسان بالطبيعة، بالبشر الآخرين، بالآلهي.

إن فوست هو الرمز المأساوي لثقافتنا الغربية.

فمن قبل، في نهاية القرن السادس عشر، كان كريستوفر مارلو (Christopher Marlowe) في **تاريخه المأساوي للدكتور فاوست**، يقدم شعار الحضارة الجديدة.

أيا فوست! بدماغك القوي، «صير إلّهاً»...
... صاحب وسيد العناصر كافة.

(Here, Faustus , tire thy brains to gain a daity...
... Lard and commandor of these elements)

وهذا هو بفارق نصف قرن من السبق، وعد ديكارت بـ «علم يجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها».

* * *

كانت حضارتنا الغربية، من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن العشرين، تسيّرها مسلّمات ثلاث:

١ ـ **مسلمة أولوية الفعل والعمل**، كقيمة أساسية «ذلك أن الإنسان يكشف عظمته كلها وهو يعمل بلا تقاعس»، على حد قول فاوست غوته. ولقد كانت **الثورات البورجوازية ثورات فاوستية**، ثورة كرامويل، ثورة الاستقلال الأمريكي، ثورة روبسبير. طهريون كانوا أم يعاقبة فإنهم يدينون بدين العمل. وفي غربة الغرب هذه نشأت الماركسية. فمنذ عهده بأطروحة الدكتوراه كان ماركس يكتب قائلاً: «يحتل بروميتيه (Prométhée)، في التقويم الفلسفي، المقام الأول بين القديسين والشهداء». ذلك أن صورتي بروميتيه وفاوست بالنسبة له متطابقتان. فكما كتب و. ليبنخت (W. Liebnecht) «كان فاوست الأثر الشعري الذي يفضله ماركس».

يدين ماركس للفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فلسفة فيختة وهيجل بهذه الأولية للعمل كخلق مستمر للإنسان بالإنسان؛ وقد استخلص من الاقتصاد السياسي الإنجليزي عند آدم سميث وريكاردو، اللذين لم يريا في الإنسان إلاّ شغّيلا ومستهلكاً، القيمة الأولى للعمل وتصور المجتمع كتنظيم للعمل؛ وأخذ عن سان سيمون، رسول المجتمع الصناعي، رؤية فاوستية للاشتراكية.

هذا التمجيد الأحادي الجانب للعمل، في الغرب، هو إذن تقليد بورجوازي وتصور اشتراكي في آن واحد. فحتى هذا الربع الأخير من القرن العشرين، حتى

عام ١٩٦٨، نادراً ما وضعت المسلّمة التي تعتبر أن الإنسان لا يحقّق ذاته تماماً، إلّا في الفعل وفي العمل، موضع البحث؛ ذلك أنه، بصورة خاصة، منذ ١٩٦٨ جرى تمجيد قيم الأعياد، قيم الرقص على أنها رمز لفعل الإنسان بأنه يعيش، أي فعل التفتح بالحركات التي لم تعد نفعية فحسب أو مراسمية، كحركات العمل تلك أو الأدب. تلك الحركات التي تفرض علينا من الخارج بالآلة أو بالأعراف الاجتماعية، وإنما تلك التي تعبّر عن عفويتنا العميقة، حركات الشعر والخلق الحر، أو كما كان يقول نيتشه: «حركات ديونيزوس أكثر من حركات أبولون».

٢ ـ **المسلمة الثانية هي أولوية العقل**. يمكن توضيحها على هذا النحو: إن العقل يستطيع حلّ جميع المشكلات، وأن المشكلات الوحيدة الواقعية هي تلك التي في وسع العلم أن يحلّها، وهذه هي خاصية العقلانية الكبرى، عقلانية سپينوزا أو هيجل، التي يحل العقل، بالنسبة لها، مشكلة النهايات ـ أو خاصية العقلانية الصغيرة ـ عقلانية وضعية أوغست كونت التي يحل العقل، بالنسبة لها، مشكلة الوسائل والتي تكون كل مشكلة غير هذه المشكلة بالنسبة لها هي لاهوتية أو ميتافيزيكية، وإذاً فهي مشكلة باطلة، هذه الوضعية قد ولدت العلموية والتكنوقراطية (حكومة الغنيين). وهذه وتلك تشكلان ديناً حقيقياً للوسائل: فالعلموي والغني (التكنوقراطي) يطرحان دائماً مسألة الكيف؟ ولا يطرحان أبداً مسألة لماذا؟

في تصور مثل هذا التصور أحادي البعد يجري إنقاص الفكر إلى الذكاء وحده، لا يكون فيه مكان لا للحب ولا للإيمان ولا للشعر، حتى لننسى بأن الجنون هو الملح الذي يحمي العقل الذي فيما مضى مبدأ السفسطائيين: خلق الوسائل والرغبات حتى أكثرها اصطناعية، أو أشدها أذى، من أجل انتاج الوسائل فيما بعد ومن أجل إشباعها.

في هذا المجتمع، غير الساكن وإنما الديناميكي، حيث تتغلب الحركة على النظام سوف يولد مفهوم الـ «تطور» النمو. فالتطور بمعناه المبدئي، هو، قبل كل شيء، على مستوى الفرد، تفتح جميع إمكاناته التي يحملها فيه: إمكانات جسدية

لنمو جسمه وقوته ورشاقته؛ إمكانيات فكرية للخلق والنقد والمساهمة في ابتكارات الإنسانية وفي التأملات النقدية لجميع الناس الآخرين، أناس الماضي وأناس الحاضر، وهي المساهمة الخلّاقة والانتقادية التي تكوّن الثقافة؛ إمكانيات روحية ذات علاقات أخوية وعلاقات حب بالآخرين، ومشاركة جماعية وبالنسبة لكل فرد مسؤول في مشاريع مشتركة، ذات إطلالة على مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها ومشاركة متصلة للإنسان بهذا الفعل الخلّاق الأساسي الذي ينكشف به حضور العنصر الإلّهي في الإنسان.

إن تحقيق هذا التطور للأفراد يشترط التطور، في المجتمع الإجمالي، لبُنَى ومؤسَّسَات تتيح، في كل مرحلة، التفتح الأكمل والأقصى لهذه الإمكانيات: إنتاج وتوزيع الخيرات المباشرة (غذاء، مسكن، ثياب. . .إلخ)، التي من شأنها ألاَّ تضع عقبة في وجه الحياة الأولية وأن توفّر أساساً صحيحاً لإنماء سائر الأبعاد الأخرى للحياة: الثقافية والروحية؛ علاقات اجتماعية تتيح مساهمة كل فرد على النحو الأكمل في إعداد وفي تحقيق مشاريع مشتركة، وبهذا نفسه لا تخلق فوارق عميقة كثيراً ومجابهات وحشية إلى حد يُحطم فيها الأضعفون أو يبترون، وبكلمة واحدة خلق مجتمع يكفل لكل واحد الحرية والمسؤولية ووسائل تطوره الشخصي بالتناسق مع تطور الجميع.

وهذه ليست هنا سوى اقتراحات حول ما يمكن أن تكون معايير التطور. وليس من المؤكد، وفقاً لمثل هذه المعايير، أن تبدو طائفة قبلية من الهنود أو من أمريكا أو من الأفارقة، سكان الغارات أو السهوب، أقل «تطوراً» من المجتمعات التي تقر الرقّ، المجتمعات الإقطاعية والرأسمالية، التي ميّزت الغرب.

لكن ما تطلق عليه مجتمعاتنا الغربية الحالية اسم الـ «تطور» يُعرف بمعايير أضيق كثيراً وأحادية الجانب، اقتصادية محضة: نمو كميّ في الانتاج والاستهلاك بدون الاستناد إلى مشروع إنساني أو إلى كيفية للحياة. فإنه تبعاً لمثل هذه المعايير، التي ترجع إلى «ناتج قومي خام» تُقارن اليوم المجتمعات والشعوب وتُعطى درجاتها.

هذا التعريف للتطور يقوم على المسلّمة التي يكون النمو الاقتصادي وفقاً لها هو المعيار الوحيد لتقدير جميع أشكال الحياة الاجتماعية، وأن هذا النمو ليس محدداً إلّا كميّاً، خارج أية قصدية إنسانية، بفعالية تقنيته وحدها، حتى وإن كانت هدّامة، وبتنظيمه الاجتماعي حتى وإن كان تعسفياً وقائماً على الاستلاب.

زيادة الربح أم تطور الإنسان؟ لا بد من الاختيار. اليوم تتعارض البلدان التي يقال لها «متطورة» مع البلدان «المتخلفة» والتي تُسمى منافقة: البلدان التي هي «سائرة في طريق التطور»، البلدان النامية في حين أن كلامنا يعرف بأن الفارق بين الفئتين لا يكف، على العكس، عن التعاظم.

ليس إذاً من الممكن مباشرة حوار حقيقي بين الحضارات يتيح إخصاباً متبادلاً للثقافات إذا لم تحلّل، قبل كل شيء، الآليات التاريخية التي منعت أو زيفت حتى الآن هذا الحوار وأفقرت معايير المقارنة، وبصورة خاصة خلقت الظروف لعدم توازن اقتصادي متنامي بين الغرب والعالم الثالث.

من السهل البرهان على هذه النظرية: «تطور» و«تخلف»، نمو وتنمية. أمران مرتبطان بعلاقة دياليكتيكية، فإنهما يتكيّفان ويولد أحدهما الآخر، أو بصورة واقعية أكثر: إن «تطور» الغرب كان شرطه الضروري نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وأمريكا الشمالية، والعكس بالعكس إن الغرب هو الذي سبب تخلّف ما ندعوه اليوم بالعالم الثالث.

فالتنمية، التخلف هو التعبير عن علاقة استغلال بلد من قبل بلد آخر[1].

بعبارة أخرى: التطور والتخلف هما مركبان لنفس النظام، هو النظام الرأسمالي. فالتراكم الأصلي لرأس المال ثم إعادة انتاجه الموسع (وهو ما يدعى اليوم: نمواً)، قد تطوّر في مراحل متعددة: إبادة هنود أمريكا بدءاً من القرن

(١) هذا البرهان ساقه مرات عديدة كتّاب كثيرون: بالنسبة لأفريقيا والتر رودني في كتابه: **كيف جعلت أوروبا أفريقيا متخلفة**، الذي يدين له هذا الفصل بالكثير؛ وباران بالنسبة للهند، وبالنسبة لأمريكا اللاتينية جوزييه دي كاسترو.

السـادس عشر، نخاسـة العبيـد السـود التي جعلت ضـروريـة لاستغـلال المنـاجم والأراضي في أمريكا أفقرت من السكان بتلك الإبـادة للشعب الأصلي، ثم انطلاقـاً من الـ «ثـورة الصناعيـة» (التي جعلت ممكنة بهـذا التراكم)، إذ لم يعـد الاسترقـاق قادراً على استعمال التقنيات الجديدة، إلغاء هذا الاسترقـاق، وبدايـة الـ «استعمار» بحصر المعنى، أي السيطرة السياسية والعسكـرية على أفـريقيا وعلى أكبـر جزء من آسيا من أجل ضمانة الاستثمارات لأرباحهـا الطائلة للغـاية في الصنـاعة والتجـارة، بفرض أدنى سعر لليد العاملة، وأعلى الأسعار للمنتجات المستوردة، بالقوة،

أخيراً يبدأ، مع تكوّن وتطوّر المجتمعات، متعددة القوميات، استغلال للعالم الثالث من نمط جديد، فلم تعد علاقات الاستغلال ثنائية بين متروبول ومستعمرتها. إن المجتمعـات متعددة القـوميات، الأجنبيـة على حدود الـدول، سـواء أكـانت في الغـرب أم في سائـر العالم، تنـظم نهب العالم الثـالث، لا على المستـوى القـومي وإنما على المستوى العالمي، تارة بالاستناد إلى قوة كبرى (الولايات المتحدة مثلاً) فتوجه اقتصـادها وسيـاستها، مستـخـدمة جهـازهـا العسكـري (كمـا هـو الحـال في غـواتيمالا أو ڤيتنـام) وأحيانـاً باستخـدام مؤسسـات دوليـة، في عـام ١٩٧٦، تلعب داخلها الدور الحاسم.

ولسوف نبحث بالتتابع في هذه المراحل.

ليس من الضـروري الـوقـوف طـويـلاً عنـد الأولى: مـرحلة إبـادة الجنس الهندي[1] إبادة جمـاعية فـإنها من البـداهة بحيث يصعب إنكـارها، ولم يكن ذلـك نتيجة للتفوق في الثقافة أو الإنسانية (من «التطور» بالمعنى الكـامل للكلمـة)، ولكن لأن ولادة المجتمع الجشع في الغرب، المبني على إرادة الربح والقوة، قـد سمح، على مستوى مفرط بالقياس مـع الماضي، بـاستخدام اختـراعات كـانت أوروبا مـع ذلـك اقتبستها عن الصينيين والعـرب: بحريـة مجهزة بـدفة للقيـادة حـاملة للسكّـان

---

(١) انظر في هذا الموضوع الكتاب الأبيض للإبادة العرقية (Ethnoeide) في أمريكا لألبير جولان (Albert Jaulin) (باريس ــ فايّار ١٩٧٢).

وبوصلة، تسمح على هذا النحو بالملاحة في رحلة طويلة وأكثر من ذلك باستخدام البارود والأسلحة النارية على نطاق واسع.

فكون أوروبا كانت قد انتقلت من الإقطاع إلى الرأسمالية، وأن هذا النظام الاقتصادي والاجتماعي الجديد كان يدعوها إلى المضي في توسُّع لا يتوقف، قد حثها على البحث عن قوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها واستغلالها الاقتصادي، وعلى صناعة الآلات، وعلى تنظيم العمل. إذاً لا يرجع التفوق الأوروبي إلى تفوق في الثقافة، وإنما إلى الميزة التي كان يملكها في قطاعين: البحرية والأسلحة. ففي عهود المجابهة في القتال كانت دروع بينان (BENIN) البرونزية أجمل لكنها باتت أقل فعالية من مدافع البرتغاليين البرونزية.

عندئذ بدأت أعظم حملة نهب لثروات العالم.

في أفريقيا بادىء ذي بدء؛ فمنذ عام ١٤١٥ كان البرتغاليون يستولون على سوته (في مواجهة جبل طارق) ويبدأون التوغل في المغرب. وفي النصف الثاني من القرن الخامس عشر سيطروا على الشواطىء الأطلنطية لمراكش وتخطوا رأس الرجاء الصالح في عام ١٤٩٥. وكان جوهر ذلك كله، هو الاستيلاء على ذهب وعاج أفريقيا الغربية، ثم على قطن الهند.

فإن أسباب التخلُّف في أفريقيا مثلاً لا تكمن في داخل المجتمعات الأفريقية، لقد نشأت من العلاقة الخارجية للاستغلال.

من أجل البرهان على ذلك نبادر قبل كل شيء بالتذكير بما كانت عليه أفريقيا في مطلع القرن الخامس عشر قبل الاجتياح الأوروبي.

من وجهة النظر الاجتماعية كان المجتمع، على وجه العموم، مع فوارق محلية، مجتمعاً يقوم على حياة مشتركة من النمط القبائلي: كان العمل يتحقق داخل الأسرة الموسَّعة (على خلاف النظام الإقطاعي حيث يوفر القنّ عمله للسيد الذي تعود له الأرض وبخلاف النظام الرأسمالي حيث يُشترى العمل بالمال).

كانت الفاعلية الرئيسية هي الزراعة، بتكنيك، كان قد صار معقداً: زراعة

مصاطب، تنوع وتعاقب الزراعات، أسمدة نباتية، ري يفيض خاضع للمراقبة، تناوب المزروعات. . . إلخ.

فإن زراعة الحبوب واستخدام أدوات الحديد والخزف يرجعان إلى القرون الأولى من تاريخنا. وكان الاختلاف الأساسي بينها وبين أوروبا الإقطاعية، ثم الرأسمالية، اختلافاً في الدرجة بصورة خاصة: فمن واقع أنه لم يكن هناك سيد إقطاعي أو مالك رأسمالي، ربّ عمل كانت النتيجة اللازمة لاستغلاله هي تركيز وتكثيف العمل، فإن الاقتصاد كان اقتصاد معاشي. (وهو اقتصاد سوف يدوم إلى أن يفرض الاحتلال الاستعماري، كما سنرى فيما بعد، زراعات المحصول الواحد تبعاً لمصالحه وحدها، الأمر الذي سوف يؤدي إلى المجاعات الكبرى في أفريقيا كما في الأمازون أو الهند).

ولا ينبغي أن نبخس الإنتاج غير الزراعي، الحرفي من الصناعات الدقيقة، حقه: فقد كان الأوروبيون، عبر أفريقيا الشمالية يعجبون بالجلد الماراكشي، المدبوغ والمزركش في ربوع الحوسا (Haousas) والماندينكيون (Mandingues) في شمال نيجيريا؛ وعندما بلغ البرتغاليون مملكة الكونغو القديمة أتوا منها بأنسجة من ألياف عسف النخيل كاملة الصنع شبيهة بأجمل الأقمشة الأوروبية، وكانت أقطان غينيا أمتن من أقطان مانشستر؛ وكان نحاس كاتنجا وزامبيا وحديد سيراليون أعلى جودة من ذلك الذي استورد فيما بعد بالقوة.

بصورة عامة، لم تكن إذاً نوعية المنتجات ولكن درجة الانتاج هي التي تشكل الفارق الجوهري: إن تقسيم العمل في صناعة السلع ــ غزل، نسيج، تطريز، توشية. . . إلخ ــ كان يتيح إنتاجاً بكميات هائلة لا تقارن بالحرفية الأفريقية.

كانت توجد، في زمن التغلغل الأوروبي، من وجهة نظر سياسية، قلّة من الدول الكبيرة؛ ذلك أن تشكل الدول الكبيرة يفترض ترسيباً اجتماعياً وتشققاً في الطبقات يتضمن سيطرة. بيد أن هذا التنضيد، هذا الترسب المؤدي إلى تكوين الدول في أفريقيا كان يرتكز بصورة خاصة على التعارض بين الرعاة والفلاحين: في

أفـريقيا الغـربية، بـوجه عـام كان الفـلاحون المـاندينجـو (Mandingues)، الحوسـا (Haousas) يسيطرون على الرعاة (Foulani) حتى القرن التـاسع عشـر، وكان الأمـر على عكس هذا في أفريقيا الشرقية.

أما الامبراطـوريات الكبـرى فقد تكـوَّنت عندمـا تحطَّم المجتمـع الذي كـان يعيش حيـاة مشتركـة، فإن الـدول التجاريـة نشأت على هـذا النحو (حتى وإن كـان جوهر فعاليتها منصباً على الزراعـة: دولة غـانا التي تـرجع إلى القـرن الخامس من تاريخنا والتي بلغت أوجها في القرن التاسع وفي القـرن الحادي عشـر، ودولة مـالي ــ في القــرنـين ١٣ / ١٤ ــ ودولــة ســونـغــاي (Songai) في الـخــامس عشــر والسادس عشر). وقـد أفسحت المقايضـة المجال لنشـوء بدايـة اقتصاد نقـدي (كان أسلوب التبادل فيه يجـري بالملح والأنسجـة والحديـد، وبالنسبـة للمنتجات القيِّمـة النحاس والذهب).

وقد قادت التجـارة في المسافـات البعيدة إلى تعـزيز سلطة الـدولة وإلى نمـو المـدن الكبـرى: والاتــا (Walata) تـومبــوكتـو (Tombaucto)، غــاو (Gao) وجن (Genne).

عنـدمـا أطلق سيسيـل رودس (Cecil Rhodes) مـرتـزقتـه لنهب الـزينبـابــوي (Zembabwe) (زائيري فيما بعد) أذهلتهم خرائب زراعة الزينبابوي. ويجـدر بنا أن نلفت النظر هنا إلى أن جميع مناجم النحاس والذهب قد سبق استغلالهـا في القرن الخامس عشر قبل مجيء الأوروبيين الذين غيروا هنا أيضاً، مستوى هذا الإنتاج.

ثمـة سمة مميـزة لا بد من ذكـرهـا: وهي أنـه قبـل قـدوم الأوروبيين لم تكن العبودية أبداً شكلاً من أشكال الإنتاج في أفريقيا. كان هناك أحيانـاً فحسب عـدد من السجنـاء يخدمـون كعبيد خـدم منازل عنـدما تفكّـك المجتمـع القـائم على الحيـاة المشتركة.

وخلاصة القول إنه كان يوجد، عند الالتقاء بأوروبا، فارق ضئيـل في مستوى الثقافة، وكان الفارق الجوهري يرجع إلى أن الرأسماليـة كانت تـطلق انفجاراً كميـاً في الإنتاج.

فالقطيعة الكبرى الأولى حدثت بعد استئصال شأفة هنود أمريكا. إن مخربين كباراً مثل هيرمان كورتيز عند الأزتيك (Aztèques) في المكسيك وبيدرو دي آزيفيدو (Pedreo de Azevedo) عند المايّاس (Mayas) وبيزاري في الأنديز بدأوا تدمير حضارات قديمة، عظيمة وتقتيل السكان، وعندما أبادت أمراض الأوروبيين التي لم تكن معروفة لدى الأمريكيين بعد كالجدري أو الزهري، القسم الأكبر من الهنود (في جزر مثل كوبا قضي على السكان الهنود المحليين قضاءً تاماً)، وعندما وعي الفاتحون المخزون الهائل في القارة الأمريكية من الذهب والفضة والمنتجات المدارية، وجدوا أنفسهم في حالة يستحيل عليهم استغلالها، خصوصاً وأن الهنود الذين كانوا لا يزالون حتى ذلك الحين، صيادين، لم يكن في وسعهم أن يتآلفوا مع العمل في المناجم وفي الغراس. وكانت أوروبا حينئذ أعجز من أن توفر، لقلة سكانها، اليد العاملة الضرورية.

إن الرأسمالية الأوروبية، وقد أصبحت مركز نظام عالمي، أعادت عندئذ، خلق العبودية والتجارة بالسود ونقلهم إلى أمريكا. فعندما استولى الهولنديون على بيرنامبوك في البرازيل عام ١٦٣٤ أشعر مدير شركة الهند الغربية عملاءه في ساحل الذهب بأن عليهم أن يكثفوا إرسالياتهم من عبيد الڤولتا (وقد سميت البلاد منذئذٍ «ساحل العبيد»)، وإذا لم يكن العدد كافٍ فقد صاروا يجلبون من موزنبيك بالدوران حول رأس الرجاء الصالح، وعندما بدأت في جزر الهند الغربية زراعة قصب السكر على نطاق واسع وجب على غامبيا أن توفر المزيد من العبيد.

كانت الخطوط العريضة للاقتصاد النخاسة هي كالتالي: يغادر مركب ما أنفيرس، أو ليڤرپول أو بوردو، وهي موانىء البلدان الكبرى المستعمِرة، محملاً بشتى أنواع الطرف، فيبلغ ميناء أفريقيا ليكن على سبيل المثال ميناء جزيرة غوريه (Gorée)، عندئذ يبدّل مشحوناته بعبيد، وبهذه البضاعة الجديدة يقلع باتجاه الأنتيل (Antilles) أو أمريكا الشمالية، حيث يبيع العبيد حال وصوله باستبدالهم بالسكر أو القطن أو التوابل. ويعاود المركب أخيراً طريقه إلى الغرب، وإذ كانت الـ«رحلة البحرية» جيدة التنظيم فإنها تكشفت عن أنها مريحة!

في الفصل الخاص **بالتراكم الأصلي للرأسمال** أظهر كارل ماركس كم كان نهب هنود أمريكا والأفارقة وتقتيلهم بالجملة واسترقاقهم أساساً في أصل «ازدهار» الرأسمالية الأوروبية: «إن اكتشاف الذهب والفضة في أمريكا والاغتصاب والاسترقاق ودفن الأهالي الأصليين في المناجم وتحويل أفريقيا إلى مستودع تجاري لاصطياد العبيد، كل ذلك يطبع فجر عصر الإنتاج الرأسمالي الدموي».

زد على ذلك أن الاقتصاديين الـ «كلاسيكيين»، في القرن التاسع عشر الأوروبي، أنفسهم قد أحسوا بارتباط اقتصاد بلدانهم القومي بسائر العالم داخل نظام وحيد. فإن واحداً من أوضح المتكلمين باسم الرأسمالية الإنجليزية، وهو جوهن ستيوارت ميل، كان يكتب: «قلَّما يمكن اعتبار تجارة الهند الغربية كتجارة خارجية، إنها أقرب إلى أن تشبه تجارة بين المدينة والريف».

بالفعل، إن ذهب أفريقيا وأمريكا قد لعب دوراً حاسماً في ازدهار اقتصاد السوق، فإنه لأمر بالغ المغزى أن تصك إنكلترا في عام ١٦٦٣، في ظل حكم شارل الثاني، عملة ذهبية جديدة وأن يطلق عليها اسم غينيا (Guinée) باسم الساحل الذي كان يستخرج منه الذهب.

لكن التجارة الأساسية مع أفريقيا كانت طيلة قرون ثلاثة هي تجارة العبيد. فالطلب الأوروبي من العبيد كيد عاملة من أجل مناجم أوروبا ومزارعها، قد استتبع كنتيجة له رد فعل وهو أنه قامت حرب دائمة بين الجماعات الأفريقية للاستيلاء على الأسرى لبيعهم على الساحل إلى الأوروبيين.

وهكذا لم تُنتزع قوى حيَّة فحسب من أفريقيا وإنما حكم على الاقتصاد الأفريقي بالتراجع مباشرة بهذا النزف من اليد العاملة، بل وكذلك بصورة غير مباشرة لأن اصطياد الأسرى كان يحوّل اتجاه الناس عن الزراعة والصناعة لصالح الحرب والتدمير. فالغارات أو اختطاف الرجال، البضاعة الوحيدة المقبولة لدى البيض، كانت تجلب من الربح أكثر من الكفاح من أجل السيطرة على الطبيعة، أكثر من العمل في الأرض أو في المناجم. وقد أدى هذا الانحطاط في أشكال الفعاليات الأخرى بداهومي، مثلاً، التي كانت، في القرن السادس عشر، تصدر المواد

الغذائية إلى المنطقة التي نسميها اليوم التوغو، إلى التعـرض للمجاعـات في القرن التاسع عشر.

يقال أحياناً أن تجارة العبيد قد «اقتصرت»(!) على تغريب بعض الملايين من الرجال إلى أمريكا، وهـذا يعني أننا ننسى أنـه في مقابـل أسير واحـد كان يُحصى، بوجه عام، عشرة من القتلى، فإذا قدَّرنا عدد العبيد المعتقلين بعشرة مـلايين ــ وهو أدنى تقـدير ــ فهـذا يعني إبادة مئة مليون رجـل. إن العـالم لم يعـرف أبـداً إبـادة جماعية لجنس مثل هذه الإبادة، حتى أننا لا نستطيع تشبيهها بالمذابح التي سمحت لجنكيز خان ببناء إهرامات من عدة آلاف من الجمـاجم البشريـة. إنه لعمـل حرفي إذا قيس بأعظم جريمة في التاريخ هذه التي اقترفها الغرب.

هنـاك لوحـة قـطيفـة للرسـام الإنجليـزي العـظيم تـورنـر (Turner) بعنـوان: **الزناجات أو النخاسون** (مراكب نقل العبيد) تُـظهر عبيـداً يُلقى بهم من المركب في البحر ــ لا شك بسبب وباء على الشط ــ وأسماك القـرش تهمّ بافتـراسهم. فيا لهـا من واجهة رائعة لفظاعة الغرب الرأسمالي!

عنـدما يـدور الكـلام على تخلف أفـريقيـا فـلا بـدَّ من أن نتخيَّـل، نحن في فرنسا، التي عرفنا فيهـا مدة سنتين أعمـال الإبعاد التي كـانت تقوم بهـا إلى ألمانيـا مصلحـة العمل الإجبـاري (S. T. O)، ماذا كـان سوف يحـل باقتصـادنـا وبثقـافتنـا وبشعبنـا، لو أن مـلايين من رجالنـا، من أصغر الشبـاب سناً وأشـدهم عـوداً كـانـوا ينتزعون من بلادنا طيلة ثلاثة قرون، مقيدين بالسلاسل ومبعدين إلى عالم آخر.

أذكر أنني أحسست فجأة، ذات مـرة، بخزي عبء ثقيـل فوق كتفي من عـار الرجل الأبيض عنـدما كنت أزور في جـزيرة غـوريه (Gorée)، في مـواجهة داكـار، الحجرات المنفردة التي كان الأسرى يُكوَّمون فيهـا بانتـظار ساعـة الإقلاع: إن آثـار حلقات الدهان الأسود المرسومـة على الحائط، مـا زالت تحدد المكـان الذي كـان تجار العبيد يخصصونه لكل رجل في هذا الجحيم.

هل ثمة لقـاء آخر بين الحضـارات كان ممكنـاً؟ نعم. وهذا مـا تثبته مقـاومة الأفارقة لهذا الاتجار بالبشر.

فانطلاقاً من عام ١٦٣٠ نشأت في أنجولا دولة ماتامبا لمقاومة البرتغاليين، ولكن في عام ١٦٥٦ أكرهت ملكة نزينغا (Nzinga)، بعد أن دُحرت، على استئناف تسليم العبيد.

كان مسلك المجتاح الأوروبي، حيثما كان، هو نفسه: إنه المسلك الذي جرى اتباعه في «حرب الأفيون» حيث اتّحد الفرنسيون والألمان والإنجليز ضد الصين ليفرضوا الاتجار بالمخدِّر.

ففي عام ١٨١٦ بيعت ٣٢٩٠ صندوقاً من الأفيون صادرة من بلاد فارس والهند من قِبَل الإنجليز، و ١٨٧٥٠ صندوقاً في عام ١٨٣٠ و ٢٧ ٠٠٠ صندوقاً في عام ١٨٣٦، «كان هذا هو الجانب الأهم بكثير في تجارتنا الواردة»، على ما كان يكتب عام ١٨٣٦ ممثل إنكلترا في كانتون.

إن الحكومة الصينية التي كانت منذ سنوات تمنع بلا جدوى استيراد المخدر، قررت، في عام ١٨٣٤، العمل على استلام الكميات المخزونة منه وإتلافها. فطلب المعتمد السامي الإنجليزي «أليوت» إرسال سفن حربية للمطالبة بتأدية قيمة الكميات المخزونة وبـ «حرية» الاتجار بالأفيون.

وهكذا وقعت حربان الواحدة تلو الأخرى في عام ١٨٤٠ وفي عام ١٨٤٤ أتاحتا للأوروبيين، ليس فحسب، فرض «حرية» التجارة بالأفيون وإنما فتح باب التجارة عامة أمام جميع الأوروبيين.

كانت الحملة العسكرية المكلفة بفرض الاتجار بالأفيون تتضمن وحدات عسكرية أرسلها من إنچلترا بالمرستون، يدعمها أسطول بحري أمريكي. واغتنمت فرنسا مناسبة فرض المعاهدات غير المتكافئة المفروضة على الصين، بعد حرب الأفيون الأولى، للمشاركة في تقسيم الصين واقتسام الغنائم في معاهدة وانپو (Whampoa) عام ١٨٤٤. ثم قامت بنهب مقاطعة صينية هي شبه جزيرة الهند الصينية وعملت على إدخال تجارتها إليها وبعثاتها التبشيرية وجنودها.

فيما يتعلق بالأفيون، كانت الإدارة الفرنسية تحتفظ لنفسها باحتكار صناعته

وتوزيعه وهـذه هي، على سبيل المثـال، النشرة رقم ٨٧٥ (S. A. E) المؤرخـة في ٢٢ تمـوز (يوليـو) ١٨٤٢ المرسلة من المقيم السـامي في تونكين إلى المقيمين في الأقاليم المنتجة للأفيون:

يمكن تلخيص دوركم على النحو التالي:

تشجيع الزراعة، مراقبة الزراعات ومعرفة دقيقة، بقدر الإمكان، للمساحات المزروعة، إبطال كل اتجار مخالف للقانون بغير طريقنا.

لقد أنجز المستعمرون الفرنسيـون هذا الـ «عمـل التحضيري» بفعـالية بـارعة كما تشهد على ذلك الأرقام التالية، قبل الفتح كان استعمال الأفيـون يكاد أن يكـون استثناء في الهند الصينية:

المبيع في عام ١٩٣٤	٢٩,٣٢٦ كغ
المبيع في عام ١٩٤٠	٧١,٧٣٦ كغ
الإنتاج المحلي في عام ١٩٤٠	٧,٥٦٠ كغ
الإنتاج المحلي في عام ١٩٤٤	٦٠,٦٣٣ كغ

لم يكن مهربو الكحول من المنسيين: فلزيادة الـدخل عيَّنت الإدارة الفـرنسية المشـروب الإجبـاري من الكحـول في ٨ أيلول (سبتمبـر) ١٩٣٤ وكـان ذلـك على النحو التالي:

قررت الإدارة على كل مسجَّل، ابتداء من اليـوم، أن يستهلك سبعة ليتـرات في السنـة من الكحـول. فكـل قـريـة لا تكـون قـد اشتـرت الكميـة المحـددة من الكحول، من قبل الإدارة، سوف تعتبر مكرَّسة نفـسهـا للتهريب وسيعـاقب الأعيان على ذلك. إن عدد الليترات المطلوب توزيعها في كل قرية يكون متناسباً مـع عدد مسجّليهـا بواقـع سبعة ليتـرات لكل رأس مسجّـل. ويجب أن يدفـع بكامله المبلغ الواجب الأداء عن كمية الكحول المسلّمة ـ سواء بيعت بكاملها أم لا.

[L'aurore Indochinoise الفجر الصادرة في الهند الصينيةفي٨ أيلول (سبتمبر ١٩٣٤]

وقد أُسند أمر التنفيذ إلى جمعية خاصـة هي جمعية العـاملين في التقطيـر في الهند الصينية (التي قدمت إلى اليابانيين زمن الاحتلال كحول الاحتراق، المحتـوي على كربور الهيدروجين).

* * *

في عام ١٧٢٠ حاول الباغا (Baga) في غينيا، تحت قيادة تـومبا، أن يحققـوا تحـالفاً ضـد الاتجار بـالعبيد. كـذلك وقفت الـداهومي عـام ١٧٢٠ تعـارض تجـار العبيـد، فحرمت في البـداية من كـل استيراد أوروبـي، ثم استـولى أغاجـا ترودو، ملك الـداهومي من عـام ١٧٢٤ إلى ١٧٢٦، على قلاع الأوروبيين على الشـاطىء وحـرّر العبيد وأحـرق المعسكرات التي كـانوا محبـوسين فيهـا. واضطـر أخيـراً إلى الخضوع بعد انكساره عام ١٧٣٠. وبذلك أصبحت الـداهومي «سبـارطة السـوداء» التي كـان قدر محـاربيها القيـام بأسـر أبناء جلدتهم وتسليمهم إلى تجـار العبيـد من البيض.

من الواضح إذاً أن المسؤوليـة في الاسترقـاق لا ترتكـز، على الرغم من آراء المـدافعين الماكـرين عن الغرب، على الأفـارقة، بـادىء ذي بدء، لأن الاسـترقـاق لم يكن أبداً قبل قدوم الأروربيين شكلاً للإنتاج في أفريقيا؛ ومن بعـد، لأن تأسيس نظام التجارة بالعبيد قد اصطدم بمقاومة الأفـارقة؛ وأخيـراً لأن هذه التجـارة لم تكن قد أنشأت فحسب ولكن عززت وكثّفت بطلب الأوروبيين لليد العاملة من العبيد بعد إبادة الهنود في أمريكا.

ثمة لقاء آخر بين أفريقيا والغرب كان ممكناً وكان مرجواً من جانب الأفـارقة. هكذا على سبيل المثال فإن أمبراطور أثيوبيا ليبنا دينچل (Lebna Dengel) طمـح في عام ١٥٢٠ إلى إدخال معارف الأوروبيين التقنية إلى بلاده، فقد كتب من أجل ذلك إلى الأمبراطور وإلى البابا ليون العـاشر وإلى ملوك البـرتغال، مـانويـل الأول وجان الثالث. وفي القرن الثامن عشر عرض ملك الداهـومي أغاجـا ترودو، رغبـة منه في وضـع حد لـلاتجار بـالعبيد، العمـل على استدعـاء الاستعـانـة الفنيـة بـالمختصين الأوروبيين، وأوفد لذلك سفارة إلى لندن للحصول على تلك المعونة. وطلب ملك

الأشـانتي (Achantis) أوپوكـو وار (Opoku ware) (١٧٢٠ ــ ١٧٥٦) من الأوروبيين إقامة صناعات تقطير في بلاد الأشانتي. وفي مطلع القرن التـاسع عشـر كذلـك رجا ملك من الكالابار (إلى الشرق من نيجيريا) الإنجليز لبنـاء معمل لتكـرير السكـر، إلاَّ أنهم جميعاً اصطدموا بالرفض نفسه: كـان الغرب بحـاجة إلى أن يحـول دون تطور أفريقيا الاقتصادي لكي لا تنـافس الـرأسماليـة الناشئـة ولكي تبقى أسواقهـا مفتوحـة للبضائع الأوروبية.

فإن الرأسمالية الأوروبية، وقد غدت مركزاً لنظام اقتصـادي عالمي، هي التي خلقت، من جـديد، الاستـرقاق وفـرضته طيلة قـرون ثلاثـة من السـادس عشـر إلى التاسع عشر.

هكذا، فإن الثروات الضخمة للشركات الرأسمالية التجارية الكبرى قد ولدت في الوحل وفي الدم.

وقد تطورت الموانىء البحرية: ليڤرپول، نانت، بوردو، أشبيلية بفضل تجارة العبيد، ويدين ازدهـار صناعـة النسيج في لانكشـاير لنمـو ليڤرپـول المتخصصة في الاتجار بالعبيد.

ولسوف يكون من السهـل رواية أصـل سلالات مشـاهير الـرأسماليين. فبنـك باركليز الشهير أسسه داڤيد وأليكساندر باركلي تاجرا العبيد المهرِّبـان، وبربحهمـا من اتجارهما وذلـك عام ١٧٥٦. وكـان منشئو اللويـدز (Lloyds) ملك التأمين العـالمي اليوم، من أصحاب المقـاهي الصغار في لنـدن عندمـا اندفعـوا في الاتجار بـالعبيد الذي كوَّن لهم ثروتهم الأولى. وقد عبـر جيمس وات عن اعترافـه الأبدي بـالجميل لتجار العبيد في الهند الغربية الذين موَّلوا أبحاثه في الآلة البخارية، تماماً كمالثـوس الذي تخيَّل، بأجر من شركة الهند الغربية، «نظريته في السكان» التي تبرىء جرائم أرباب العمل.

في فرنسا كذلك، في بوردو أو مارسيليـا، «أسماء كبـرى» حاليـة، هي وريثة تجـار العبيد من القـرنين السابـع عشر والثـامن عشر وقـد أصبح أصحـابهـا، تجـاراً

أو أصحاب سفن أو صناعيين في القرن العشرين. وقد كانت الهند الغربية في القرن الثامن عشر تمثل ٢٠ ٪ من التجارة الخارجية لفرنسا.

أما ذكر أسماء مثل موريل وپروم، مانويل أخوان، بوهان وتبّيسير، ولماس كلاستر. فله وقع آخر في السينيغال وفي مالي وفي موريتانيا. وعلى هذا المنوال فإن لبيوتات مارسيليا التجارية الكبرى التي انتقلت، هي كذلك، من تجارة العبيد إلى «التجارة الاستعمارية» أصول مثار للعبرة وحاضر لا يقل عن ماضيها عندما دخلت صبيحة إعلان الحرب العالمية الأولى في الشركة الفرنسية الغربية (C. F. A. O) بأرباح تتراوح بين ٩٠ ٪ بالسنة في الأعوام الخصبة و ٢٥ ٪ في السنين العجاف.

تلك هي ألقاب الشرف لـ «تطور» الرأسمال العظيم. ولنذكر أخيراً بأن «تطور» الولايات المتحدة مردّه، في القرن التاسع عشر، إلى التجارة الخارجية التي كان الاتجار بالعبيد محورها: فقد كان القطن الذي زرعه العبيد عام ١٨٣٠ يمثّل نصف صادرات الولايات المتحدة.

وكيف إذاً أُلغي الاسترقاق؟

إنه لم يُلغَ في الأزمنة الحديثة لأسباب أخلاقية أكثر مما كانت أسباب إلغائه في العصور القديمة من قِبَل المسيحية. إن «إنسانية» النهضة النخبوية لم تحل البتة دون إعادة نظام العبودية. فقد كان الدستور الأمريكي لعام ١٧٧٦ بمقدمته الشهيرة «خلق الناس جميعهم متساوين» يرتاح جيداً لهذه العبودية التي كانت طيلة قرن بعد ذلك الأساس في ازدهاره، وبمناداتها بحقوق الإنسان والمواطن وتأكيدها في مقدمتها على أن: «جميع الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق»، تجنّبت الثورة الفرنسية تطبيق مبادىء الـ «حرية والمساواة والإخاء» على عبيد الأنتيل.

لقد أُلغي نظام الاسترقاق لأسباب اقتصادية.

كان الاسترقاق مربحاً لتحقيق التراكم الأولي للرأسمال في مناجم الذهب والفضة، أو في مزارع القطن. فلتنفيذ أعمال أولية كان في وسع الإكراه المباشر عند

الاقتضاء أن يكفي مع أن العبيد، في الولايات المتحدة، كانوا يتلفون الأدوات بل وأحياناً ينظمون التخريب.

ومع الثورة الصناعية في أوروبا أخذ الاسترقاق يصبح أقل فأقل عائدية: إذ بسبب الشروط التكتيكية الجديدة للعمل كان ينبغي إيجاد منبهات أخرى غير الضغط الجسدي، ربط العامل بالخوف الاقتصادي من أن يفقد لقمة عيشه وعيش أسرته.

إن حرب الانفصال في الولايات المتحدة عام ١٨٦١ هي الحرب التي شنها الشمال الصناعي لإجبار الجنوب الزراعي على وضع حد للعبودية وعلى تشييد علاقات رأسمالية حقيقية في جميع البلاد حتى في الزراعة.

ومما هو جدير بالملاحظة أن بلدان أوروبا قامت بإلغاء العبودية وفقاً للنسق ذاته الذي دخلت به في الثورة الصناعية: إنچلترا في البداية، فرنسا بعدها، عندما أخذت العبودية، تصبح أقل فأقل عائداً ولم يعد في وسعها خدمة «تطورها» الاقتصادي اللاحق.

عندئذ جرى الانتقال من التجارة بالعبيد إلى الاستعمار بمعناه الدقيق. ولم تعد اليد العاملة الأفريقية تُستغَلّ، بعد الآن، في خارج أفريقيا ولكن في داخلها، حيث كان على عامل المنجم النيجيري في دينوچو أن يشتغل ستة أيام ليكسب مقدار ما يستحقه في ساعة عمل عامل المنجم في إيقوسيا أو في ألمانيا. ولسوف ينال سائق عربة قلابة في مناجم روديسيا الشمالية ثلاثة جنيهات سترلينية في الشهر في حين يقبض سائق أبيض ثلاثين جنيهاً في العمل نفسه.

وقد أصبح تفوُّق أوروبا العسكري، في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ساحقاً: فإن صناعة الرشاش (رشاش مكسيم في عام ١٨٨٣) والأسلحة الأوتوماتيكية بصورة عامة، وصناعة المدفعية الخفيفة أتاحت الانتقال إلى مرحلة جديدة من استغلال أفريقيا، هي مرحلة الاستعمار بمعناه الحقيقي. حتى ذلك الحين كانت السواحل والموانىء وحدها محتلة لتصريف الثروات من الداخل.

وانطلاقاً من مؤتمر برلين عام ١٨٨٥ الذي اقتسم فيه الكواسر الاستعماريون أفريقيا وفقاً لحدود مكونة من خطوط عمودية على الجزء الذي يحتله كل منها من الساحل حتى ذلك الحين، بدأ الاجتياح من الداخل من أجل فرض رقابة سياسية، وعسكرية تسمح باستغلال لا حدود له.

أما الحجة المتذرع بها في كل مرحلة جديدة من الاجتياح الأوروبي فقد كانت. . وضع حد للاسترقاق! أما وقد أصبح الاسترقاق عقبة في وجه التطورات الجديدة للرأسمالية، فإن بلدان أوروبا غدت معادية، منذئذ، لهذا النظام بقدر ما كانت مشجِّعة له في المرحلة السابقة.

بالطبع ولدت العرقية من الحاجة لتبرير هذا المشروع: فإن شعباً لا يستطيع اضطهاد واستغلال شعب آخر دون الاعتقاد أو العمل على الاعتقاد بتفوقه، فحتى أكثر بلدان أوروبا تخلفاً في القرن التاسع عشر، البرتغال، اكتشف في نفسه أنه مدعو برسالة إلى «تحضير» الأفارقة.

في المرحلة الاستعمارية، تلك التي يتطلب فيها الاقتصاد الاستعماري سيطرة سياسية كانت الخطوط العريضة للصورة هي التالية: يتم تجهيز حملة عسكرية توجه إلى البلد المبتغى. أحياناً يُفتش عن ذريعة. في تونكين، مثلاً مقتل بعض المبشرين الذين استأثروا بمساحات من الأراضي، كان كافٍ لإعطاء الغزاة إحساساً براحة الضمير.

تنطلق الحملة العسكرية لتدافع عن الدين الغربي والمسيحي، وبعد مرورها تصبح الساحة خالية للتجار. وهنا أيضاً تكون الخطوط العريضة للصورة بسيطة جداً: قبل كل شيء يتقدم المبشِّر ثم الجندي ويليه أخيراً التاجر المحتال.

يرتكز هذا الشكل من الاستعمار على الضرورة، بالنسبة لرأسمالية صناعية، بأن يكون تحت تصرفها ما تحتاجه من المواد الأولية واليد العاملة الرخيصة من جهة، ومن جهة أخرى الأسواق من أجل منتجات البلد المستَعْمِر. وقد قام بتحديد هذا النظام ستيوارت ميل في إنكلترا وجول فيري (Jules Ferry) في فرنسا.

ولعل أفضل ما تُعرِّف بـه هذا الاستعمـار هذه الكلمـات التي ننقلها هنـا (عن **الجريدة الرسمية**)، من الخطب التي ألقاها جول فيـري، منظم غـزوة تونكين، في مجلس النواب يوم ٢٨ تموز (يوليو) ١٨٨٥.

«أجل لنا سياسة استعمارية، سياسة توسُّع استعماري مبنيَّة على نـظام (. . .) وهذه السياسة ترتكز على قواعد ثلاث: إقتصادية، إنسانية، سياسية».

١ ــ الحجة الاقتصادية:

«إن الشكل الأولي للاستعمار هو ذلك الشكل الذي يمنح ملجأ وعملاً لزيادة السكان من البلدان الفقيرة أو من تلك التي تشتمـل على سكان وافرين.

لكن هناك شكلاً آخر للاستعمار، هو ذلك الشكل الذي يتوافق مـع الشعوب التي يكون لها إما فائض من رؤوس الأموال وإما فائض من المنتجات.

وهذا هو الشكل الحديث.

إن المستعمرات هي بالنسبة للبلدان الغنية تـوظيف لرؤوس الأمـوال بأحسن الشروط: لقد كـرَّس ستيوارت ميـل الشهير فصـلاً من مؤلفه لتقـديم البرهـان على ذلك ولخصه على هذا النحو: «بالنسبة للبلدان القديمة والغنية، الاستعمار هـو أمر من الأمور الفضلى التي يمكنها أن تكرس نفسها لها».

. . . أقول بأن فرنسا التي كانت طافحة دوماً بـرؤوس الأموال وصـدرت منها كميات هائلة إلى الخارج (ذلك أن صادرات هذه البلاد العظيمة من رؤوس الأموال يمكن عدها حقيقة بالمليـارات)، أقول إنـه لفرنسـا الغنية إلى هـذا الحد فـائدة في النظر إلى هذا الجانب من المسألة الاستعمارية.

لكن، أيهـا السادة، هنـاك جانب أهم لهـذه المسألـة والذي يعلو كثيـراً ذلك الجانب الذي نوَّهت به. إن المسألة الاستعمارية بـالنسبة للبلدان المنـاط بها بحكم طبيعة صناعتها نفسها تصدير عظيم، هي مسألة الأسواق نفسها.

ففي الأزمة التي تجتازها جميع الصنـاعات الأوروبيـة: إن تأسيس مستعمـرة هو خلق سوق».

٢ ــ الحجة الإنسانية:

يسأل السيد كميل بيللوتان (Camille Pilletan)؛ «ما هي تلك الحضارة التي تُفرض بطلقات المدفع؟

جول فيري: «إليكم أيها السادة القضية؛ إنني لا أتردد في القول بأنها ليست سياسة، تلك ولا هي تاريخ؛ إنها ميتافيزيقا سياسية. أيها السادة يجب أن نتكلم بصوت أعلى وأكثر صحة! يجب أن نقولها صراحة حقيقة إن للأجناس الأرقى حقّ بإزاء الأجناس الأدنى...» (هيجان في مقاعد عديدة بأقصى اليسار).

السيد جول مينيو (Jules Maigne): «أتجرؤون على أن تقولوا هذا في البلد التي أعلنت فيه حقوق الإنسان!»

السيد دي غيّوتيه (M. de Guillautet): «هذا هو تبرير الاستعباد والاتجار بالعبيد».

جول فيري: «إذا كان السيد المحترم مينيو على حق، إذا كان إعلان حقوق الإنسان كان من أجل سود أفريقيا الإستوائية إذاً بأي حق تذهبون لفرض التبادل والاتجار المحرم عليهم؟ إنهم لا يدعونكم».

٣ ــ الحجة السياسية:

«أقول بأن السياسة الاستعمارية لفرنسا، بأن سياسة التوسع الاستعماري ــ تلك التي جعلتنا نذهب، في عهد الأمبراطورية، إلى سايغون والهند الصينية، تلك التي قادتنا إلى تونس وتلك التي جاءت بنا إلى مدغشكر ــ أقول بأن سياسة التوسع الاستعماري هذه كانت مستوحاة من حقيقة لا بد لي من أن ألفت، مع ذلك، انتباهكم، لحظة إليها ألا وهي أن بحرية كبحريتنا لا تستطيع، على سطح البحار، أن تستغني عن ملاجىء حصينة منيعة، للدفاعات ومراكز للتموين.

ومن أجل هذا كنّا بحاجة إلى تونس، ومن أجل هذا كنّا بحاجة إلى سايغون والهند الصينية، ومن أجل هذا نحن بحاجة إلى مدغشكر ونحن في دييغو ــ سواريز. وإننا لن نغادر هذه الأمكنة أبداً». (ص ١٠٦٨).

«إن الأمم، في هذا الزمان الذي نعيش فيه، لا تكون عظيمة إلاّ بالنشاط الذي تبذله وتظهره، وهو لا يكون «بالإشعاع السلمي للمؤسسات»».

... يجب على بلادنا أن تسهّل الوسائل لعمل ما تعمله جميع الأمم الأخرى، وبما أن سياسة التوسُّع الاستعماري هي الدافع العام الذي يجرف في الساعة الحاضرة جميع القوى الأوروبية فلا بد من أن ينال نصيبه».

تلك هي نصوص بناة الأمبراطورية الذين كانت لهم على الأقل مزيَّة عدم ٱلتماس حجج إحسانية ذات مهام تحضيرية أو دينية أو أخلاقية للغرب ومزيَّة أن يكشفوا، بصلافة، البواعث الحقيقية للاستعمار.

أما أساليب إنكلترا المستعملة في الهند فقد كانت متميِّزة. فلم يكن هناك تردد في تحطيم الصناعات الدقيقة الحرفية الهندوسية وكل اقتصاد معاشيّ. كان ما يهمه وحده هو النتيجة المستهدفة حينئذ من تخصيص الهند في زراعة القطن، القطن الذي كان يصنَّع بعد ذلك في مانشستر لكي يعاد تصدير إنتاجه لبيعه في الهند.

كانت الزراعة الأحادية، القائمة على محصول واحد، والانتاج الأحادي هما الجانب الجوهري في هذا النمط من الاستعمار. تم تطوير زراعة القطن على حساب الإضرار بالزراعة التقليدية دون الاهتمام بحاجات السكان الأصليين. كان هناك قبلها اقتصاد معاشي يسمح بالتوازن تقريباً على نحو دقيق بين المنتجات الضرورية للأهالي.

وقد شاهدنا في السينيغال ظاهرة من نفس المنوال. فعندما فرض كبار مصنعيّ الزيوت الفرنسيون (لا سيما جماعة زيوت لوسيور Lesieur) زراعة أحادية من الفول السوداني (٨٠ إلى ٨٥ ٪ من إنتاج السينيغال) كان ذلك على حساب الإضرار بالزراعات الحياتية. وقد أدّى هذا الاتجاه إلى عاقبتين وخيمتين: تجويع السكان وإحداث صلابة في التربة أي تشكل طبقة على سطحها من التربة صلبة حمراء اللون تجعل الأرض غير صالحة لأية زراعة.

في أيـام ملكة البـرتغال كـريستين كانت البـرازيل مخـزنـاً للذهب والأحجـار الكـريمـة، لقـد سنحت لي الفـرصـة بـأن أرى، في مقـاطعـة منـاسجيـري (Minas – Gerais)، مدخل الإيلدورادو القديم. إنه يشبـه مدخـل جهنم: على أحد جانبيه تقوم مقبرة وعلى الجانب الآخر مأوى من أجل المسلولين.

مع نفاد المناجم كان ربح الاستغلال يتناقص أكثر فـأكثر، عنـدئذ بـدأ تطويـر زراعـة قصب السكر في البـرازيل. وعنـدما تـوقف السكر عن إدرار مـا يكفي تقـرر غرس أشجار البن. وعلى هذا النحو صفّيت الزراعات المعاشية، ومنـذ ذلك الحين لم تكفّ البلاد عن التعرض للمجاعات المخيفة وما زال الشمال الشرقي منها يعانيها حتى اليوم.

في الأمـازون، عندمـا كان الكاوتشوك مـدراً للربح تم تـطويـر زراعـة شجـر المـطاط، إلاّ أن اكتشاف الكـاوتشوك الاصـطناعي تـرك البلاد في حـالة من البؤس مرعبة.

قبل قدوم الفرنسيين عام ١٨٣٠ كـانت الجزائـر من البلاد المصـدِّرة للقمح. فقد عاشت الثورة ثم الأمبراطـورية بفضـل القمح المـرسل من الـداي، الذي بالغ، بروح الفروسية، إلى حدًّ أنه لم يطالب، بعد عام١٨١٦، بدفع ثمن قمحـه، إلاّ أنه بعد سنوات وبما أن فرنسا ظلت دائماً تمتنـع عن تسويـة دينها قرر، كإجراء انتقامي، طرد القنصل دوڤال، المخلّ بوظيفته، وكان هذا الأمر يجري في حوالي عام ١٨٣٠ فأفاد كذريعة لتدخل قوى فرنسا المسلحة.

وقد فرضت عندئذ على بلاد إسلامية، يمنع دينهـا تعاطي الكحـول، الزراعـة الأحادية من الكرمة، وهكذا وُضع حد للاقتصاد المعاشي الـذي كان يمـارس فيها. ومن بلد مصدر للقمح انتقلت الجزائر إلى بلد مستـورد له. وكـان استغلالهـا منذئـذٍ مكفـولاً على وجهين على الصعيد الاقتصـادي: من أجـل تصـديـر نبيـذهـا الـذي لم تكن تعرف ما تفعل به، ومن أجل استيراد القمح الذي كانت بحاجة إليه.

وعندما كـانت صناعـات معينة تتعـرض لفقدان التـوازن في المترويـول، كما

حصل بالصناعات النسيجية، كانت تنتقل جزئياً إلى المستعمرات. وهذا هو الوجه الثالث للاستعمار.

هكذا نشاهد تشويهات اقتصادية حقيقية، يؤكد فيها المسؤولون بالطبع أنهم تصرَّفوا على هذا النحو من أجل «المساهمة في التطور» لهذه البلاد أو تلك. ووفقاً للأرقام الأصلية، كانت هذه المنشآت الصناعية الجديدة تسمح فعلياً بتطور في صادرات الولايات التي نحن بصددها، لكن الصناعات التي أقيمت في أمكنتها لا تفيد إلاّ المستعمر.

إن الأمر الجديد هو أن الإدارة الاستعمارية للدول سرعان ما تصبح الأداة العظمى في الاستغلال الاقتصادي بالشركات الخاصة بفضل البوليس والجيش والمحاكم والإدارة برمتها. وهذا الجهاز كله يقوم بدور الكلب الحارس لرأس المال.

لقد شرح بناة الأمبراطوريات ذلك بجلاء. لنصغ إلى شهادة واحد من أشهر المشاهير بينهم: الماريشال بوجو (Bugeaud) الذي صرَّح في خطبته بمجلس النواب يوم ٢٤ كانون الثاني (يناير) عام ١٨٤٥، قائلاً:

«أتعرفون لماذا توغَّلنا حتى بسكرا وإلى ديار ولد نائل الذين يقيمون على بعد ١٣٠ كيلومتراً من السواحل؟ من أجل أن نفتح لأنفسنا طرقاً تجارية في الداخل. لقد فعلنا ما صنعه الإنجليز، حرب المصلحة؛ مشينا نشهر السيف بيد والمتر باليد الأخرى. ومنذ هذه الغزوات حصل تقدم هائل في تجارة الجزائر... لم أتمكن من متابعة منسوجاتنا في سيرها، لكن لن أكون مندهشاً من أن يكون كثير منها قد بلغ تومبوكتو. فتلك هي الأسباب التي من أجلها بسطنا، ليس احتلالنا، وإنما نفوذنا. لقد عينا زعماء يحافظون على الأمن لصالح تجارتنا، تحت أوامرنا، وتحت إدارتنا».

كان الجنرال جيرارد (Gerard) وزير الحربية، يكتب غداة الإنزال في سيدي فرج (Sidi – Ferruche) (عام ١٨٣٠) مذكراً بأهداف الفتح العسكري للجزائر:

«إنه يرتكـز على أهم الضرورات وأوثقهـا ارتباطـاً باستقـرار النظام العـام في فرنسا وحتى في أوروبا ألا وهي: فتح مجال واسع للفائض من السكان عنـدنا ومن أجل تصريف منتجات مصانعنا السلعية عـوضاً عن منتجـات أخرى غريبة عن تـربتنا وعن مناخنا».

وذلك الآخر من بناة الأمبراطوريات، الماريشال ليـوتي (Lyautey) هو كـذلك كان واعياً تمـام الوعي للهـدف الأول من كل استعمـار. ففي تقريـره إلى الحكومـة الفرنسية، بتاريخ ١٦ حزيران (يونيو) ١٩١٥ عـرَّف معنى الـ «حمايـة» الفرنسيـة في مراكش، تعريفاً وافياً فقال[1]:

«يجب أن تعطي الحماية الفرنسية للبلاد الحد الأقصى من التطور الاقتصادي من أجل أن تجعل منها المسألـة التجاريـة والصناعيـة الرابحـة التي يجب أن تكون موضوع كل مؤسسة استعمارية».

وفي باريس، بتاريخ ١٨ آذار (مارس) ١٩٢١، وهو يوجِّه الكلام إلى الـرابطة البحرية والاستعمارية، بيَّن بدقة كذلك معنى الحروب الاستعمارية:

«يجب ألاَّ ننسى. . . أنـه بسبب وجـود سـور حيّ يعـرّض كـل يـوم صـدور أصحابه لحراب المنشقّين بغية أن يتاح للتجارة وللصناعة ولرجال الأعمـال استثمار تلك البلاد، وأنه بفضل الدم المراق يومياً يمكن كسب المال هناك وتحقيق الأعمال وتوسيع المجال الاقتصادي والصناعي لفرنسا».

أما فيما يتعلق بالوسائل فإن الماريشال بوجو لم يكن أقل وضوحاً:

«لا بدَّ من اجتياح عظيم في أفريقيا يشبه ما كان يفعله الفرنجة ومـا كان يفعله القوط». (خطبة ألقيت في مجلس النواب في ١٤ أيـار ــ مايـو ــ ١٨٤٠) **وفي هذه الخطبة نفسه شرح لماذا:**

(١) أقوال عملية: الماريشال ليوتي ــ طبعة أرمان كولان ــ باريس ١٩٤٨.

«لا بد من مستعمرين. ولا بد من مرسوم ملكي يعدهم بالأراضي في أفضل وضع، في تلمسان وفي مسكرة.

فحيث تكون هناك مياه صالحة وأراضي خصبة يجب أن يأخذ المستعمرون مكانهم فيها دون الاستعلام عمن تخصه هذه الأراضي، ويجب توزيعها عليهم بكامل ملكيتها. وبالإضافة إلى ذلك سوف يؤمن لهم المرسوم أسلحة وذخائر للدفاع عن أنفسهم».

ولقد دُوِّنت النتائج في تقرير اللجنة الحكومية للتقصّي لعام ١٨٨٣ وهذه خلاصتها:

«لقد جمعنا إلى أملاك الدولة، أملاك المؤسسات الخيرية؛ ووضعنا تحت الحراسة أملاك طبقة من السكان وعدنا باحترامها... واستولينا على الممتلكات الخاصة دون أدنى تعويض. فضلاً عن أننا وصل بنا الأمر أن أكرهنا مالكين، نزعت منهم ملكيتهم على هذا الشكل، على دفع نفقات هدم منازلهم بل ونفقات هدم جامع من الجوامع.

وقد دنَّسنا المعابد والمقابر وانتهكنا حرمة المنازل، الحمى المقدس لدى المسلمين.

قتلنا أناساً يحملون تصاريح أمان، وذبحنا لمجرد الشك سكاناً بأكملهم، تبيَّن فيما بعد أنهم أبرياء، وقدمنا إلى المحاكمة رجالاً يشتهرون بأنهم قديسون في البلاد، رجالاً موقرين، لأنهم كانوا يملكون ما يكفي من الشجاعة للتعرض لاندفاعاتنا الجنونية، بالقدوم إلينا للتشفُّع بمواطنيهم التعساء؛ لقد وجد هناك أناس أقبلوا للحكم عليهم وإدانتهم ورجال يتحضرون لتنفيذ الإعدام فيهم».

إن الاستعمار هو النَّهب. لكنه قبل كل شيء القتل. وليس لدينا هنا أي تعليق نضيفه على شهادات أولئك «الأبطال» أمثال: بوجو (Bugeaud) وكافينياك (Cavaignac) وسان ــ أرنو (Saint – Arnaud) وآخرين غيرهم أقل نجوماً:

لنقرأ فحسب رسائل الماريشال المقبل سان ــ أرنو:

«إن النَّهب الـذي مارسـه، بادىء ذي بـدء، الجنود، امتـد، فيمـا بعـد، إلى الضباط، وعندما أُخليت قنسطنطينة تبين كما هي الحال دائمـاً، إن النصيب الأغنى والأوفـر قد جنـح إلى قيادة الجيش وإلى ضبـاط الأركان العـامة». (الاستيـلاء على قنسطنطينة، تشرين أول ــ أكتوبر ــ ١٨٣٧).

«لقد خرَّبنا وأحرقنا ونهبنا وهدَّمنا المنازل وأتلفنا الأشجـار». (منطقـة ميليانـا في حزيران ــ يونيو ١٨٤٢).

خلَّفت على طريقي حريقـاً واسع المـدى. إن جميع القـرى، حوالي مـائتين أُحرقت، وخرِّبت جميع البساتين فيها وقطعت أشجار الزيتـون». (القبيلي الصغيرة في أيار ــ مايو ــ ١٨٥١)[١].

وهذا هو ما كتبه الكولونيل فوري (Forey) في عام ١٨٤٣:

«انـطلقت سبعة أرتـال من ميليانـا وشيرشـل كان عليهـا أن تدمّـر البـلاد وأن تخطف أكبر عـدد ممكن من القطعـان وبصورة خـاصة من النسـاء والأطفال: كـان الحاكم (المقصود بوجو) يريد إرعاب الأهالي بإرسالهم إلى فرنسا»[٢].

وهذه هي شهادة الكولونيل دي مونتانياك (Montagnac) في رسائل جندي:

«ليحيا لاموريسيير (Lamoricière)! ذلك هـو ما يسمى بحق القيـام بالمطاردة بذكاء وغبطة... فهذا «الجنرال» الشاب الـذي لا تعيقه أيـة صعوبـة، الذي يقـطع المســافات بمـا لا يـذكـر من الـوقت، انـطلق لإخـراج العـرب من مخـابئهم، من مغاورهم، على بعد خمسة وعشرين فرسخاً فأحاط بهم من جميع الجهات وانتـزع

---

(١) جميـع هذه النصـوص مستقاة من رسـائل المـارشـال سـان ــ أرنـو (مجلد ١، ص: ١٤١، ٣١٣، ٣٢٥، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٩٠، ٣٩٢، ٤٤٤، ٤٧٤، ٥٤٩، ٥٥٦، ومـجـلد ٢ ص: ٨٣، ٣٣١، ٣٤٠).
حملة أفريقيا للكولونيل فوري ص ٣١٠.

(٢) تجد شهادات مماثلة في مذكرات فاتح آخر هو الكولونيل بلين (Plein) (رسائل عائلية حـول الجزائر).

منهم جميع ما يملكـون: من نساء وأطفـال وقطعـان ماشيـة وأنعام. . . إلـخ». (أول شباط ــ فبراير ١٨٤١)[١].

وعن منطقة مسكرة في ١٧ كانون الثاني ــ يناير ١٨٤٢ :

«لاحقنـا العـدو وانتـزعنـا منـه النسـاء والأطفـال والمـواشي والقمـح والشعير . . . ».

وفي ١١ شباط ــ فبراير ١٨٤٢ :

«في أثناء تمشيطنا لتلك الجهة عاقب الجنرال بيدو (Bedeau) وهو حلاق آخر من الدرجة الأولى، قبيلة تقيم على حواف الشليف مسبياً بالقوة نسـاءها وانتـزع منها أطفالها ومواشيها».

فيما بعد، بينمـا يكون دي مـونتانيـاك هذه المـرة في القبائـل الصغرى، فـإنه سيطبق من جديد طريقة لاموريسيير.

«لقد أقمنا في وسط البلاد. . . نحرق، ونقتل ونسلب ونخرب كل شيء. . . ومـع ذلك فـإن عدداً من القبـائل كـان ما يـزال يقاوم، لكننـا حشنـاهم من جـميـع الجهات لنأخذ منهم نساءهم وأطفالهم ومواشيهم». (٢ أيار ــ مايو ١٨٤٣).

«تسألني في فقرة من رسالتك ماذا كنا نفعل بالنسـاء اللواتي كنا نسبيهن. لقـد كنـا نحتفظ ببعضهن كرهـائن ونبادل بعض الأخـريات بخيـول والباقي كـان يباع في المزاد كالبهائم». (رسالة مؤرخة من مسكرة في ٣١ آذار ــ مارس ــ ١٨٤٢).

---

(١) في ٨ أيار ــ مايو ــ ١٩١٠ حيا الماريشال ليوتي لاموريسيير وهو يدشّن التمثال المقام له في تياريت (Tiaret) بهذه الكلمات التي لا تحتاج إلى أي شـرح (كلام عملي ص ٥٨): «كـان يحب الحــرب، الحرب النبيلة، إذا كـانت الصيغـة اليـوم ألاّ يُـرى فيهـا إلاّ الشـرور فيجب ألا ننسى، ويجب ألا نخشى من أن ننادي عالياً بأيـة فضائـل نتحلى كذلـك وأنها دائمـاً المولـد الأبدي. . . الجيدون يصبحون في موقدها أفضل والسيئون يصبحون جيدين.
ولكن إذا كانت هناك من حرب نبيلة بين الحروب كلها فتلك هي الحرب الاستعمارية».

وهذه هي شهادة الكونت دي هيريسون في كتابه: صيد الإنسـان (ص ١٣٣، ٣٤٧، ٣٤٩)، فهو يصف أعمال رتل شارك فيه، ويبدو على الأقل أنه شعـر ببعض الإشمئزاز:

«صحيح أننا جلبنا معنا برميلاً طافحاً بـأذان مصلومة، اثنتين اثنتين، من أذان الأسرى الأعداء منهم والأصدقاء... وكانت هناك ضروب من الفظاعـات لم يسمع بمثلها أحد. إعدامات يؤمر بتنفيذهـا بكل بـرودة، وتنفذ بكـل برودة، بضـربات من كعاب البندقية، بضربات السيف، في تعـساء، تكون جريمتهـم العظمى أحياناً أنهم دلّونا على مطامير للغلال لم نجد فيها شيئاً.

كانت القرى، التي مررنا بها، وقد هجـرها سكـانها، محتـرقة ومخـربة... قطعت أشجار نخيلها ومشمشها، لأنـه لم يكن للمالكين القـوة الضروريـة لمقاومـة أميرهـم ومنعه من سلوك طريق مفتوح لجميع الناس في ديار تلك القبائـل الرحَّـل. وقـد اقترفت هـذه الفظائـع جميعها دون إطـلاق عيار نـاري من بندقيـة؛ ذلـك أن السكـان كانـوا يفـرّون أمـامنـا طـاردين أمـامهم قـطعـانهم ونسـاءهم، متخلّين عن قراهم».

كان هذا الرتل بإمرة الجنرال يوسف. وعن هذا الجنرال نفسـه يروي الكـاتب نفسه الواقعة التالية:

«في عام ١٨٥٧ اقتحم الماريشال براندون الذي كانت الغيرة، ممـا حظي بـه سان أرنو من أكاليل الغـار، تقضّ مضجعه، بـلاد القبائـل لامتحان رجـاله الخمس والعشرين ألفاً ويعاود ما فعله فيها أسلافه من حرائق. وفي هذه الغزوة كان ما قيـل للجنرال يوسف:

«ما زالت هناك قبيلة، سيدي الجنرال، كفـاها مـا لقيت وهي تطلب الأمـان. فأجاب: ــ كلا! هناك على مسيرتنا، ذاك الكـولونيـل الباسـل الذي لم يصب شيئـاً بعد. فلندع هذه القبيلة له ليلحق بها الضنى، فإن هذا يجعل لـه سجلاً حسنـاً وبعد ذلك يعطي الأمان.

وظلت أذان السكان الأصليين تساوي، زمناً طويلاً بعد ذلك، عشرة فرنكات للزوج الواحد وبقيت نساؤهم صيداً ممتازاً».

* * *

في عام واحد، وفي ثلاث جهات مختلفة، قام ثلاثة عقداء، فرنسيون هم: كاڤينياك (Cavaignac) وپيليسييه (Pelissier) وسان ـ أرنو بإهلاك ثلاث قبائل إهلاكاً تاماً (رجالاً، ونساءً وأطفالاً) لجأت إلى المغاور، وذلك بإحراقها وتركها تختنق وهي حيّة.

كان ذلك في ١٩ حزيران ـ يونيو ١٨٤٥ عندما لجأت قبيلة ولد رباح إلى مغارة. وقد طردتها من قراها أرتال بوجو بإشعال الحرائق فيها. . فعمل الكولونيل پيليسييه على إشعال النيران طيلة النهار والليل بأكمله عند المدخل. وهذه هي رواية أحد الشهود:

«أي قلم يستطيع وصف هذا المشهد أو أية ريشة تستطيع رسمه؟! أن ترى في وسط الليل، تحت ضوء القمر هيئة أركان جيوش فرنسية منهمكة في إيقاد نار جهنمية، وأن تسمع الأنّات المختنقة الصادرة عن الرجال والنساء والأطفال والحيوانات؛ وقرقعة الصخور المتكلّسة وهي تنهار. . . في الصباح، عندما جرت محاولة إخلاء مدخل الكهوف. . . كانت أكداس الأبقار والحمير والخراف مطروحة. . . بين جثث الحيوانات، بل مكوَّمين تحتها، كنت تجد جثث الرجال والنساء والأطفال. ولقد رأيت رجلاً ميتاً، رُكبتاه على الأرض ويداه مجمدتان على قرن ثور، وكانت أمامه امرأة تمسك بطفلها بين ذراعيها. فإن هذا الرجل قد اختنق في اللحظة التي كان يحاول حماية أسرته من هياج هذا الحيوان. . . أحصينا ٧٦٠ جثة. . .». (أفريقيا الفرنسية ص ٤٤٢).

هل يعني ذلك جريمة عادية؟ كلا! إن المسألة تعني تنفيذ أمر أعلى؛ فقد أرسل الحاكم العام بوجو، دوق إيسلي، إلى الكولونيل پيليسييه الأمر التالي:

أورليان ڤيل، ١١ حزيران ـ يونيو ١٨٤٥.

إذا انسحب هؤلاء الأوغاد إلى مغاورهم إعمل كما فعل كافينياك في سحبها، فحاصرهم بالدخان إلى أبعد الحدود، كما نحاصر الثعالب».

(مذكور في: المجلة الأسبوعية عدد تموز ـ يوليو ـ ١٩١١ مقال الجنرال درّيكاجيكس (Derrecajaix).

كان بوجو يأمر: «إفعل كما عمل كافينياك»؛ ذلك إن كافينياك، الحاكم العام المقبل للجزائر، الآمر المقبل بإطلاق النار على العمال في باريس، كان قد اقترف نفس الجريمة قبل ذلك بوقت قصير.

عندما استجوب الأمير موسكويا (Moskowa)، ابن الماريشال نيي (Ney) في مجلس الشيوخ حول تلك الفظائع، فإن وزير الحربية، الماريشال سولت (Soult) طلب تفسيرات من بوجو، وهذا هو الجواب:

رسالة بوجو إلى الماريشال سولت.

(الجزائر في ١٨ تموز ـ يوليو ١٨٤٥).

سيدي الماريشال.

طلبتم مني، في برقيتكم المستعجلة بتاريخ ١٢ تموز ـ يوليو، معلومات جديدة حول المسألة التعيسة لكهوف ولد رباح.

إنني لآسف، يا سيدي الماريشال، أن تكونوا قد حسبتم أنَّ من الواجب، دون أدنى تلطيف، استنكار وتأنيب مسلك السيد الكولونيل پيليسييه، الأمر الذي يستتبع التأنيب على جميع الإجراءات التي لم يكن ثمَّة مفرّ منها والتي أُرغم الجيش على القيام بها لبلوغ هدف قريب، لقد سبق أن قلتها لكم إنني آخذ على عاتقي مسؤولية فِعْلة السيد الكولونيل پيليسييه.

(لا بدّ) من إعطاء الجمهور أفكاراً أكثر صحة عن ضرورة الأفعال القاسية من أجل الانتهاء بالبلاد إلى الخضوع الحقيقي الذي لا يمكن أن يكون هناك بدونه لا استعمار ولا إدارة ولا حضارة، فقبل الإدارة والتحضير والاستعمار يجب أن يكون الأهالي قد قبلوا قانوننا، وقد أثبتت آلاف الأمثلة أنهم لا يقبلونه إلاَّ بالقوة، وهذه القوة تكون عاجزة إنْ لم تصب الأشخاص والمصالح.

هذا هو ما لا ينبغي أن نكف عن ترديده حتى يُصار إلى إدراكه.

بعـد عملة الكولـونيل پيليسييه بشهر، في ١٢ آب ــ أغسـطس ١٨٤٥ حـوَّل سـان ــ أرنـو بـدوره، بـالقـرب من تينيس (Ténès)، مغـارةً إلى «مقبـرة واسعـة» لـ «خمسمائة قاطع طريق»، لكن الاستجواب جعله حذراً فحسب، فأخفى مفخرته.

«لم يهبط أحـد إلى المغاور... أياً كان... سـواي... وقد روى تقـريـر سري كل شيء للماريشال (بوجو) ببساطة نامية، بلا شاعرية. ولا صور...»[1].

* * *

لا أحسب أنَّ عليّ أن أعتذر عن طول هذه الاستشهادات لأنها نادراً مـا تذكـر في الموجزات المدرسية، ونحن نعرف، معرفة كافية، عواقبَ الصمت الـرسمي في تكييف الأفهام أبّان الوقائع الأخيرة في حروب الهند الصينية والجزائر.

فالاستعمار، أتاح، على هذا النحـو، الاستيلاء على المنـاجم وعلى الأراضي الزراعية.

في كينيا كان العقيد الإنجليزي چـروچان (Grogan)، وقـد أصبح مستـوطناً، يكتب بـطلاقة قـائلاً: **«لقـد اغتصبنـا أرضهم. يبقى علينـا أن نغتصب سواعدهـم، فالعمل الشاق هو نتيجة طبيعية لاحتلالنا للبلاد»**.

لقد استخدمت السخرة، بادىء ذي بدء، من أجل «الأشغـال العامـة» أي في بناء القصور للحكام والسجون للأفريقيين والقلاع للجند والفلات للموظفين.

ثم استخـدمت لإقامـة مجموعـة المنشآت الأرضيـة الضروريـة للمشـروعـات المنجميـة والزراعيـة أو التجاريـة التابعـة للمتروپـول، بصورة تجعـل الاستثمـارات الخاصة أكثر إدراراً للربح: من طرق وسكك حديدية وموانىء يكون بناؤهـا خصيصاً لمصلحة المستثمر المتروپوليتاني، وثمة مثل غدا شهيراً بفضل كتـاب أندريـه جيد: **رحلة إلى الكونغو** في عام ١٩٢٧ هو مد السكة الحديدية من برازا ڤيـل إلـى بوانت

---

(١) مقطع مأخوذ من رسائل الماريشال سان ــ أرنو ج ٢، ص ٣٧.

نــوار (Pointe Noire) (١٩٢٠) ــ ١٩٣٣). فـالمــائـة وسبعــون كيلو متـراً الأولى استهلكت سبعـة عشر ألف جثـة. وكان أكثـر من عشرة آلاف «سـاكن أصلي» كانت تسيَّر إلى المشغل كل عام لمدة اثنـي عشر عـاماً يلقى حتفـه منهم، إنهاكـاً أو بفتك الأمراض، أكثر من ٢٥ ٪.

ولم يكن ذلك «استثناءً ولا خـطأً ولا **تعسفـاً**» وإنمـا هو منـطق الـ «استعمار» الذي لا يرحم.

لقد وصف المعلِّق الكبير ألبيرت لوندر فظاعات صيد الإنسان هذه في المقابر في إقليم يمتد إلى أكثر من ألف كيلومتر.

«كـان يمكن تسميـة الصنادل عربـات الموتى والمشـاغل مقـابر عـامـة، . إن مفـرزة چرينغـوي (Gribingui) كانت تفقـد ٧٥ ٪ من عددهـا. ومفـرزة ليكـونـالا ماساكا (Likonala – Massaka) التي تضم ١٢٥٠ شخصاً لم يعد منها إلاَّ ٤٢٩.

انطلق من أويسو (Ouesso) عل السانغا (Sanga) مائة وأربـعـة وسبعون رجـلاً فلم يصل إلى برازافيل إلاَّ ثمانون وتسع وستـون إلى المشغل. وبعـد ثلاثـة شهور كان عدد الباقي ستة وثلاثين.

وبالنسبة للقوافل الأخرى كان عدد الوفيات بنفس المعدَّلات».

لقـد تـوقف اقتصـاد البلدان المـستعمَـرة عن أن يكـون مـوجهـاً نحـو الإيفـاء بحـاجات شعـوبها؛ فكـل شيء كان مـوصىً عليه من الخـارج لمتـطلبـات السـوق العالمي.

إن الأزمة الثالثة للسيطرة الاستعمارية هي: نـظام المبادلات غيـر المتساويـة؛ ذلك أن «القوى الكبرى» المستعمرة هي التي تحـدِّد في آن واحد أسعـار المنتجات الـزراعية أو المعـادن الخام الـتي تشتـريهـا من المستعمـرات، وأسعـار المنتجـات السلعية التي تبيعها إليها.

فحدود التبادل هي غير متساوية إلى درجة أن الـ «مستعمرات» في عام ١٩٣٩ كـان في وسعهـا أن تشتـري بنفس الكميـة من المــواد الأوليـة ٦٠ ٪، فحسب من

المنتجات السلعية التي كانت تشتريها في سنوات ١٨٧٠ ـ ١٨٨٠ قبل الاستعمار المباشر.

هكذا كانت تتحقق تضخمات هائلة من الأرباح: في عام ١٩٤٦ كان مجلس الإنتاج في أفريقيا الغربية (West African Produce Board) يَدفع إلى النيجيريين ١٦,١٥ ليرة لكل طن من زيت النخيل الذي كانت تعود فتبيعه بـ ٩٥ ليرة إلى وزارة التغذية.

وكان الفول السوداني الذي يُشترىٰ طنه بخمسة عشر ليرة من غامبيا يباع بمائة وعشر ليرات.

كانت غينيا، نتيجة لآلية المبادلات غير المتساوية، وهي بلاد مشهورة بفقرها، قبل استقلالها (عام ١٩٥٢ مثلًا)، تدر على فرنسا خمسة ملايين دولاراً ونصف من بيع البوكسيت (صخور الألمينيوم) والبن والموز.

عندما تصبح جميع وسائل الإنتاج في بلد مستعمَر ملكاً للمستعمرين، وعندما تكون المنتجات الأحادية والزراعات الأحادية تكون قد جعلت الرجل المستعمَر تابعاً تماماً، فإن الأمبريالية لا تبقى تستتبع بالضرورة الاستعمار بمعناه الحرفي أي الإشراف العسكري والسياسي المباشر على البلدان الخاضعة: إذ أن الضغط الاقتصادي يكفي لضمان الأرباح الضخمة، وعند الاقتضاء للـ «إطاحة» بحكومة «البلد النامي» العاصية. عندئذٍ يبدأ «نزع الاستعمار». ولم يعد التدخل العسكري المباشر إلَّا استثناء؛ وبصورة عامة يكون التصرف بواسطة شخص مسخَّر أكثر ملاءمة يمدّ يد «المساعدة»[1] إلى الزمرة الأكثر «تفهماً» لصالح رأس المال الأجنبي.

إن إسقاط ومقتل باتريس لومومبا في الكونغو، أو حرب بياڤرا يلقيان أضواء

---

(١) إن الشكل الأكثر دلالة للـ «مساعدة»، على الصعيد الاقتصادي، هو ما يسمى بـ «المساعدة المرتبطة»: بلد غني يقدم معونة لبلد فقير على شرط أن هذا البلد الفقير ينفق عماد الديون في البلاد المقرضة أو المانحة.

يوم نحس على هذا النوع من المسلك، تماماً كما جرى في آسيا. فإن حرب ڤيتنام أوضحت كيف أن الولايات المتحدة الأمريكية من أجل تمويه اجتياحها «بحرب أهلية»، قد طبَّقت الطريقة التي تؤمن سيطرتها على أمريكا اللاتينية: إعطاء دعمها الاقتصادي كله، ولا سيما العسكري، إلى أن أفسد طغمة حتى وإن كان ذلك ضد إرادة شعب بأكمله. وساهمت الشركات الخاصة بنصيبها كاملاً في مثل تلك العمليات سواء أكانت شركة اليونايتد فروت (United Fruit) في أمريكا الوسطى وجزر الكاريبب، أو الآي تي تي (I. T .T) في تشيلي للإطاحة بكل رئيس دولة يظهر الرغبة بتحرير بلاده أو قتله بمساعدة السي آي إي (C. I. A) والحكومة الأمريكية.

لقد قادت البلدان الغربية بصورة منهجية إلى ما يسمى باحتشام، «إفساد حدود التبادل»، ونكون أكثر صدقاً إذا سميناه «نهب البلدان الفقيرة». فالبترول، كالمواد الأولية الأخرى، كان يُدفع ثمنه بسعر بخس ليباع بأسعار خرافية بعد أن تكون الشركات البترولية اقتطعت أرباحها والدول رسومها.

حتى بعد ارتفاع الأسعار عند الانتاج فإن تقرير لجنة التقصِّي في الجمعية العامة (نذير رقم ١٢٨٠ ص ٢٢٠)[1] يخبرنا أن من مائة فرنك بنزين تعود ثمانية وعشرون فرنكاً للبلد المنتج في حين أن الدولة تستقطع سبعة وثلاثين فرنكاً ضرائب، وأنه يبقى للشركات البترولية حوالي خمسة وثلاثين فرنكاً. وفي التقرير نفسه وُصفت الشركات البترولية بأنها «تكاد تكون ممثلة كاريكاتورية لعالم الشركات الكبرى متعددة القوميات، الوحوش المالية لرأس المال الكبير». وقد حققت هذه الشركات ابتزازاً بالتهديد بالنقص ٦ مليارات من الفرنكات (القديمة) من الأرباح في ليلة واحدة على مخزونها، وهذا بتواطؤ الدولة. والتقرير يطرح السؤال التالي: «يمكن التساؤل أين هي الدولة. هل هي في إدارة الوقود أو في الوكالة العامة للطاقة؟ أم أنها على رأس إيلف ــ إيراب (Elf – Erap)؟»، فالجواب واضح عندما نعلم ماذا

---

(١) لنذكر بأن رئيس هذه اللجنة والمقرِّر ينتميان إلى الأكثرية وإن أي تمثيل شيوعي فيها كان مستبعداً.

كلّف هذا لقاضٍ هو السيد سيكالدي (M. Ceecaldi) رغب في القيام بواجب مهنته بإظهار الحقيقة في هذه المسألة. إن لحظة الـ «فضيحة» هي تلك اللحظة التي استخدمت فيها، بكل بساطة، البورجوازيات القومية من البلدان المنتجة للبترول، ضد البلدان الغربية، القوانين الخاصة بالرأسمالية بتحديد ثمن أعلى للبترول الذي كان، حتى ذلك الحين، يُغتصب منهم بأسعار متدنّية بشكل فاضح، على أن ارتفاع أسعار البترول أعجز من أن يُنقذ جميع بلدان العالم الثالث، ففي عام ١٩٧٦ كان دين البلدان «السائرة في طريق النمو»(!) يتجاوز ١٢٠ مليار دولار وتكاد مصلحة هذا الدين أن تمتص كل عام مجموع العون الذي تتلقاه هذه البلدان.

لهذا تطالب بلدان العالم الثالث بتغيير جذري لسوق المواد الأولية وبزيادة نصيبها في تجارة المنتجات السلعية، وبسلطة التدخل في النظام النقدي الدولي.

لكن البلدان المصنِّعة ترفض التخلي عن المزايا التي تجنيها من إشرافها الذي تمارسه على أسواق المواد الأولية وعلى المنتجات السلعية على حد سواء؛ لأن هذا يتيح الاستمرار بمعاملة بلدان العالم الثالث، كأيام الاستعمار، على أنها مستودعات لليد العاملة الرخيصة للقوميات المتعَددة وأنها مورِّدة للمواد الأوَّلية، وأنها زبائن لعقود تقدم بأسعار عالية، وعلى أنها مصرف متضخِّم يصدر بسخاء أكبر، مما تصدر التكنولوجيا، كما كتب كلود جوليان[1]:

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ثمَّة وضع جديد قد ينشأ.

إن الهيمنة الأمريكية هي منذئذ ظاهرة عامة: فقد حلّ الرأسمال والنظام الأمريكي، منذ عام ١٩٤٥، بفضل إضعاف دول أوروبا الاستعمارية، بديلاً عن أوروبا.

وقد يأتي التفوق الاقتصادي الأمريكي من أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت أهم المنتفعين من مذبحة الهنود، ومن نقل العبيد إلى أمريكا، ثم من نزيف

(١) كلود جوليان (Claude Julien) في الموند ديبلوماتيك عدد ٢٦٦ لشهر أيار ــ مايو ــ ١٩٧٦.

أوروبا من جراء الحربين العالميتين، التي كانت جميعها أكثر إدراراً للربح بالنسبة للولايات المتحدة من مناجم الذهب.

ولكن أيّاً كان المسيطر فإن السيطرة باقية، حتى بعد إعلان «الاستقلالات» باستثناء تلك البلدان حيث ألحقت مقاومة شعب بأكمله هزيمة عسكرية بالمحتل المستعمر كما حدث في الصين، على سبيل المثال، وفي ڤييتنام وكوبا، وفي الجزائر، وفي بعض البلدان التي نجحت، إلى حد ما، في التخلص من تبعية السوق الرأسمالية العالمية مثل تانزانيا[1].

وهذا هو البرهان العكسي:

«لماذا كانت اليابان هي البلد الوحيد من آسيا الذي ليس بلداً نامياً؟»

ببساطة لأن جميع بلدان آسيا كانت في القرن التاسع عشر خاضعة للاقتصاديات الغربية في حين كان اليابان مغلقاً على نفسه.

لقد حاكى الغرب ولكن لم يسمح بتدخلاته. ولم يكن أمة أكثر قابلية للإتلاف من الآخرين من حيث الموارد الطبيعية، ولكن هذه الأمة لم تشوه بالخضوع لقوة غربية.

---

(١) المقصود هنا بالكلام عن البلدان الشرقية. فلا شك أنها هي كذلك تنتفع من المبادلات غير المتساوية ولكنها لم تشارك في الاستعمار المدعوم في أن مساعدتها للعالم الثالث ليست أكبر من مساعدة البلدان الرأسمالية، فإن وضعها نفسه بمعزل جزئي عن السوق العالمي ومع شروط أمبريالية يسمح لبلدان معينة استخدام توازن القوى للدفاع عن نفسها اقتصادياً بل وعسكرياً ضد الرأسمالية، أي وإن كانت هذه هي الحال في كوبا بالدعم السوڤيتي وفي مصر عسكرياً أبّان حرب السويس الأولى، وعلى الصعيد الاقتصادي في سد أسوان أو السد العالي، في الحالتين وازن الحضور السوڤيتي قوة أوروبا الرأسمالية والولايات المتحدة. وهو أكثر وضوحاً كذلك في ڤييتنام المدعوم من الصين والاتحاد السوڤيتي وبصورة أقرب في أنجولا، بل ويمكن ذكر حالات نموذجية من العون الحقيقي الذي لا يكون منسّقاً لا مع شروط سياسية ولا استثمار اقتصادي تلك هي الحالة في بناء سكة حديد زامبيا في تانزانيا من قبل الصينيين.

فالحالة اليابانية تؤكد الأطروحة التي تتولد التنمية (أو التخلّف) وفقاً لها من التبعية لقوة أجنبية.

إن الحجة الأخيرة لدى محاميي الاستعمار، حتى عندما يضطرون للاعتراف بأضرار تجارة العبيد والعمليات العسكرية والاستثمار الاقتصادي، هي تبرير كل ذلك بـ «رسالة» المستعمرين «التحضيرية»، الذين كانوا قد جلبوا مع ثقافتهم إلى شعوب «بدائية» مسيحيتهم ومدارسهم ومستشفياتهم.

فماذا كان من أمر المستشفيات، قبل كل شيء، ومن أمر الصحة؟ لا بأس من إيراد بعض الأمثلة: في إبادان (Ibadan) (نيجيريا) كان يعيش خمسون أوروبياً في عام ١٩٣٩: كانوا يمتلكون أحد عشرة سريراً مصحياً، وكان هناك أربعة وثلاثون سريراً لنصف مليون من السود. وبالنسبة للبلاد بأكملها كان هناك اثنا عشر مستشفى لأربعة آلاف أوروبي واثنان وخمسون مستشفى لأربعين مليوناً من السكان النيجيريين.

في أفريقيا الجنوبية كانت لجنة السل تذكر، في عام ١٩١٢، أن ٦٥٪ من الأطفال السود يموتون قبل السن بعامين.

في الجزائر (الفرنسية) كانت نسبة الوفيات بين الأطفال ٣٩ بالألف من المستوطنين و ١٧٠ بالألف من الجزائريين.

وفي أنجولا الشرقية كان أمل الحياة أقل من ثلاثين عاماً.

أما فيما يتعلق بالتعليم فإن جبهة تحرير موزانبيق (**Frelimo**) كانت عام ١٩٦٨، وهي توضح قانون النظام الاستعماري، تكشف خطأ الحكم الاستعماري السبقي، الذي يمني البلدان المستعمَرة بهدية الثقافة الأوروبية: «في مجتمع استعماري يكون التعليم أجل خدمة الرجل المستعمِر... وفي نظام استرقاق يكون موضوع التعليم تكوين عبيد».

إن الجهد المبذول للكفاح ضد الأمية كان جهداً زهيداً.

في عام ١٩٣٥ كانت النسبة المخصصة للتربية من الدخل الإجمالي

للضرائب المستقطعة في أفريقيا الغربية الفرنسية هي ٤,٠٣ ٪، وفي نيجيريا ٤,٣ ٪، وفي كينيا ٢,٢ ٪ في عام ١٩٤٦.

ولم يعمل البرتغال أبداً في موزنبيق على إعداد طبيب أهلي واحد. وفي عام ١٩٣٨ كان عدد الطلاب في أفريقيا الغربية الفرنسية ٧٧,٠٠٠ بالنسبة لـ ١٥ مليوناً من السكان.

فالنتيجة الإجمالية، بعد أربعة قرون من الحضور الأوروبي، وبعد سبعين سنة من الاستعمار (في أعقاب تجارة العبيد)، هي أن تقريراً من اليونسكو كان يحصي في أفريقيا، في بداية الاستقلالات، عدد الأميين ما بين ٨٠ و ٨٥ ٪.

ولكن حتى بالنسبة للأقليَّة الطفيفة التي كانت تصل إلى التعليم، فإن هذه التربية كانت أداة لسيطرة المستعمِر.

ثمَّة أمر رسمي صادر عن المحتل الفرنسي في مدغشكر عام ١٨٩٩ كان يحدد الهدف من التعليم على هذا النحو: «العمل من صغار المدغشكريين رعايا مخلصين ومطيعين لفرنسا، وتزويدهم بتربية صناعية وزراعية وتجارية للإيفاء بحاجات المستوطنين ومختلف المصالح العامة في المستعمرة». فهذا هو على الأقل ما يعتبر كلاماً واضحاً.

إلَّا أنه لا بد من أن نذكر أن عدد الأولاد في المدارس كان في مدغشكر، قبل الغزو الفرنسي، ١٤٠,٠٠٠، وفي عام ١٩٥٠ كان عدد الذين في المدارس ١٠٤,٠٠٠ من ٨٠٠,٠٠٠ طفل في السن المدرسي.

كان وزير المستعمرات هنري سيمون في عام ١٩١٩ يعرف برنامجاً للتعليم الثانوي في أفريقيا أن هدفه هو «تحويل أفضل العناصر من السكان الأصليين إلى فرنسيين كاملين». فالعزم على بتر المستعمَر عن جذوره، عن شعبه، عن ثقافته، كان الغرض الأول لتكوين «نخبة من الشباب مصيرُهم إلى مساعدتنا في جهودنا». كما كان ينادي وليام بونتي، الحاكم العام لأفريقيا الغربية الفرنسية.

ولقد نجم عن هذه السياسة الاستعمارية للتربية ظاهرة مزدوجة متناقضة: فإن

الأقلية الضئيلة من المثقفين الأفريقيين المتكونين في المدارس والجامعات الأوروبية صاروا، برد الفعل بعد أن أصبحوا على معرفة أعم بالعبودية والإذلالات التي لحقت بشعوبهم، أول المنادين بافتخارهم بـ «زنجيتهم» أو «بأفريقيتهم»، وبالتالي لعبوا في الكفاحات من أجل الاستقلال دوراً هاماً جداً؛ لكنهم كانوا، غالباً بالثقافة الأوروبية التي رُسِّخت في أذهانهم، الأكثر إغراءً بالنظام العالمي للسوق الرأسمالية وبثقافته.

كان يرافق هذا العمل الـ «تحضيري» قشط منظّم لزبدة الكنوز من الثقافة الأفريقية بحيث أن المرء لكي يدرس الفن الأفريقي اليوم لا بد له من أن يبحث عن منهُوباته في البريتش ميزيوم في لندن وفي متحف المستعمرات القديم (وقد تغير اسمه اليوم) في باريس وفي الباب الذهبي، في المتحف القديم للمستعمرات البلجيكية في تيرڤورن (Tervuern) وفي كيت (Kit) أمستردام، دون إحصاء المجموعات الخاصة في أمريكا وسويسرا كما في إنچلترا وألمانيا وفرنسا[1].

كل من يجرّب أن «يعيش» من الداخل تلك الروائع من النحت العالمي التي تشكلها الأقنعة والتماثيل البرونزية أو الخشبية الأفريقية، يستطيع أن يقدر مدى الدمار الذي ألحقه الاستعمار وأهمية الـ «فرص المضاعة» لتلك اللقاءات التي كانت ستتيح لنا، في سياق تاريخي آخر، استبدال «الإنسان الأحادي البعد»، في الغرب، بالإنسان الشامل الذي يمكن أن ينشأ من حوار حقيقي بين الحضارات على مستوى كوكبنا بأكمله.

أما وإن هذا التخلف، هذه التنمية قد فرضت في ثلاث قارات، بادىء ذي بدء، بالقوة ولصالح «نمو» الغرب المطلق فإننا ندخل مرحلة جديدة من استغلال العالم الثالث مع عمل الشركات متعددة الجنسيات. فإلى روابط الاستثمار المبنية على روابط ثنائية بين دولة مستعمِرة وبلد مستعمَر يضاف استثمار إجمالي دولي، للعالم الثالث من العالم الرأسمالي، بمجمله، من الشركات التي لم تعد مرتبطة بالضرورة بدولة واحدة.

---

(١) انظر في هذا الموضوع كتاب كارل مايير (Karl Meyer): **نهب الماضي، السطو على الماضي**، (طبعة لوسوي، باريس، ١٩٧٥).

ولقد نجحت تلك الشركات، متعددة الجنسية، بجعل أقوى الدول تعمل لحسابها، في أن تستخدم لصالحها مؤسسات دولية كبرى مثل البنك الدولي للبناء والتنمية (B. I. R. D أو البنك العالمي) وصندوق النقد الدولي. وسُهِّلت العملية بكون البلدان الغنية هي التي تسود فيها بما أن عدد الأصوات التي تتصرف به كل دولة عضو يكون متناسباً مع نصيبها من رأس المال الذي تملكه.

وأضحى هذا البنك العالمي من القوة بحيث استطاع أن يأخذ تدريجياً إدارة التخطيط وتحقيق برامج التنمية.

ويجري توجيه هذا البنك على نحو انتهى به، باستثناء بعض النجاحات الدقيقة وهي ما دعيت بأبهة وطنطنة بالـ «عقد الأول من التنمية»، إلى فشلٍ ذريع، وأن آفاق العشرة السنين الثانية ليست أكثر إشراقاً.

لماذا؟ لأن تخصيص الموارد مفروض من قبل الشركات الكبرى متعددة الجنسيات بالشخص المسخَّر: شخص القوى الكبرى. فإن التوظيفات جُعلت من أجل ضمانة أعظم ربح لمتعددي الجنسيات لا من أجل خلق أسس الاستقلال وتنمية سليمة للبلدان الفقيرة.

وهكذا، فإن منظمة الأمم المتحدة للتغذية والزراعة (F. A. O) بدءاً من اللحظة التي شاركت فيها مائة من أهم الشركات متعددة الجنسيات في الأعمال، قد أكدت ليس على التنمية المتناسقة لزراعة بلدان العالم الثالث ولكن على مقتضيات الصناعة الزراعية الكبرى لصالح بعض إقطاعيي العالم الثالث، ولكن بصورة خاصة لصالح الشركات المنتجة للآليات. وقد جعل هذا التحالف مع إقطاعيي الأرض ضد الشعوب من منظمة التغذية والزراعة عميلاً للشركات متعددة الجنسية في البلدان النامية (Sous – developpés).

وعلى سبيل المثال امتدت زراعات البن والقطن في أثيوبيا، في وادي الأواش إلى مناطق الرعي، وفي أفريقيا الغربية استأثرت الشركات متعددة الجنسية في الساحل بآلاف الهكتارات لزراعة القطن المطلوب للتصدير على حساب الإضرار بالإنتاج المحلي من الحبوب الضروري لتغذية الأهالي.

هكذا امتد وتفاقم، في أشكال جديدة، استغلال العالم الثالث والسيطرة عليه. فكما أن أولوية الموز في الزراعة فرضت على كوستا ــ ريكا وفي الغواتيمالا لصالح اليونايتد فروت (United fruit)؛ كذلك فرضت زراعة الكاوتشوك في ليبيريا لصالح إطارات فايرستون؛ فمن عام ١٩٤٠ إلى عام ١٩٦٥ ربح فايرستون ١٦٠ مليون دولاراً من ليبيريا.

في مواجهة هذه البيوتات التجارية العملاقة تكون حكومات البلدان المعنية عزلاء بالنظر إلى أن نموها مرتبط باستخدام التكنولوجيات الأجنبية بلا ضابط، فإنه لا بد لها من أن تزيد، دون انقطاع، من حجم مبادلاتها الخارجية، ويكون العجز في ميزان مدفوعاتها من الضخامة بحيث لا تستطيع أن تأمل في إيفاء ما عليها إلاّ بالتخلي عن حقوق استغلال مواردها الطبيعية بأثمان تحددها الشركات متعددة الجنسية. وعلى هذا النحو تكون الحلقة المفرغة للتنمية مقفلة: إذ تنقل الثروات الزراعية من العالم الثالث إلى البلدان الغربية.

لقد تمكن جوزيه كاسترو من أن يقيم الدليل على أن مقابل كل دولار «يمنح» من الولايات المتحدة إلى أمريكا اللاتينية يعود إليها ثلاثة دولارات. وكان هاريمان (Harriman)، وهو من أقوى رجال البنوك ورجل دولة أمريكي يصرّح بهدوء أن «المعونة إلى البلدان النامية كانت وسيلة رائعة يتاح بها للبلدان الفقيرة مساعدة البلدان الغنية».

طالما لم يصبح البنك العالمي ديموقراطياً بحيث يصوّت فيه الأغنياء والفقراء على قدم المساواة، وطالما لا يوضع حدٌّ لبرنامج التعاون الصناعي، وطالما لم تنحل اللجان والمجالس والهيئات والمنظمات الأخرى الملحقة به، فإن الطريق الوحيد أمام الاستقلال الحقيقي لبلدان العالم الثالث هو انسحابها، بقدر ما تستطيعُ، من دوّامات النظام الرأسمالي العالمي.

فالبحث عن «حوار بين الحضارات» ليس له من موضوع آخر سوى أن يكون مساهمة على الصعيد الثقافي، في «بناء نسق عالمي» كما يدعو إلى ذلك «اقتصاد وإنسانية» بروح المؤسس الأب ليبيرت (Lebert).

إن «منشور من أجل إنسانية محررة» المذاع من قبل «اقتصاد وإنسانية» في عام ١٩٧٦ يسعى إلى تكوين الـ «سلطة المضادة المحسوسة الضرورية لاتهام النموذج الحالي للمجتمع» ولإظهار، بالانطلاق من تجربة جميع الشعوب ولا سيما شعوب العالم الثالث، بأن «النظر إلى المستقبل يمكن أن يبتدىء على نحو مختلف تمام الاختلاف عن نظرنا».

فإن مبادرة كهذه المبادرة تنطلق من الإثباتات التالية التي نتبنًاها بأكملها:

١ ــ إن نمو المجتمعات الصناعية قد أُنجز باقتطاع من الموارد العالمية.

٢ ــ إن المجتمعات الصناعية بنشرها لنموذجها، قد حوًّلت بلدان العالم الثالث عن نمو أصيل وفككت ثقافاتها.

٣ ــ إن نمط النمو الممارس من قبل المجتمعات الصناعية يقود البشرية إلى الطريق المسدود.

أما ما يتعلق بآفاق المستقبل فإنها، في فهمي، كانت قد رسمت من قبل مختلف محافل العالم الثالث عاملة على فضح النظام الحالي الذي خلقته البلدان الصناعية وحدها ولصالحها وحده، لحل مشكلة استخدام الموارد العالمية واقترحت «الاعتراف بالأولويات الإنسانية» (خطبة الرئيس أبو مدين في افتتاح مؤتمر كوكويوك (Cocoyoc) بالمكسيك ١٩٧٤)، الأمر الذي يفترض بأن «المعونة» تميز الاستهلاكات الجماعية والخدمات من (وقاية، صحة، ثقافة، تأهيل، تسالي، جهاز النقل. . . إلخ).

إذ على هذا النحو تستطيع بلدان العالم الثالث أن تقدم مساهمة رفيعة في تبدُّل المجتمعات الصناعية بإظهارها أن هناك مستويات أخرى من الارتياحات والتوازن غير مستويات المجتمعات الصناعية: أن نستهلك أقل مع بقائنا سعداء تماماً.

هكذا، عندما يُعاد وضع التاريخ في منظور آلاف السنين، وعلى مستوى الكوكب كله، ثم يقاس المكان الذي يحتله الغرب منذ أربعة قرون لتحديد مصير

باقي العالم باستغلاله لصالحه وحده، يمكن أن نستخلص من سيطرته: أن الغرب هو أمر عارض. أخطر حادث عارض في تاريخ الكرة الأرضية والذي يستطيع اليوم أن يقود إلى إبادتها.

وكما كتب ذلك هوغ دي ڤارين (Huges de varine) في كتابه: **ثقافة الآخرين**، حيث قال: «بالنسبة لنا، نحن مالكيّ وعبيد الحضارة التكتيكية، فإن ما ندين به من قدرة على البقاء يرجع إلى ثقافة الآخرين».

لنحاول على الأقل التصدي لموضوع «ثقافة الآخرين» تلك لنوحي إلى كل واحد الرغبة في أن تكون ثقافته هو، ساكنة فيه.

إن المشكلة الأساسية لثقافة اليوم هي في أن تضع نهاية للتصور **النزاع إلى الهيمنة** في الثقافة الغربية واستبداله بتصور **سامفوني، متناغم**، باستنطاق حِكَم العالم اللاغربي حيث تغدو المشاكل بعدئذ مطروحة على مستوى الكوكب، ولا يمكن أن تحلّ إلاّ على مستوى الكوكب، وهذا بمباشرة حوار حقيقي بين الحضارات مع الثقافات غير الغربية.

• • •

الفصل الثالث

الفـرص المضيَّعـة

في البحث عن الـ «فرص المضاعـة»، عن حوار حقيقي بين الحضـارات كان يمكن أن يكون إخصاباً للجميع، لنُلقِ نظرة على ما أنكر الاستعمار ودمَّر تِباعـاً من الحضارات منذ القرن السادس عشر.

فما كاد هـرمان كـورتيز (Herman Cortès) ينـزل إلى البر في المكسيـك حتى دمَّر الثقافة الأزتيكية ووجَّه الضربة القاضية إلى ثقافـة المايّـاس (Mayas)؛ فقد نـظم أول أسقف لميـراندا في اليـوكانـان واسمه دييغـو دي لاندا (Diego de Landa) أول إعدام حقيقي بالحرق وهو يتباهى بأنه أتلف جميع كتابات المـاياس لتسهيـل تغلغل المسيحيـة. وتلك التي نعـرفهـا اليـوم، الـلاحقـة على مجيء الأسپـان، ليست في الغالب سوى محاولة تـدوين أناشيـد وتقاليـد شفويـة متناقلة. ولا سيمـا **پوپـول ڤوه (Popol Vuh)** وشيلام بالام **(Chilam Balam)**. فإن هذه النصوص القديمـة من آلاف السنين كانت تنتقل شفوياً حتى دُوِّنت.

عندما يحلِّق المرء بالهليكوبتر فـوق الغابـات الشاسعـة في جنوب المكسيـك وفي شمال غواتيمالا، وعندما، تبرز له فجأة، في هذه الغابات الشاسعة التي غمرت المدن القديمة معابد الپالانـك (Palenque) أو شيشين إيتزا (Chichen Itza) العجيبـة المذهلة، فلا بد من أن تراوده الأحلام بما كان يمكن أن تقدمه تلك الشعوب، بنـاة هـذه المعابـد، مبدعـة تلك التماثيـل، لو أن اللقـاء بين الحضارات كـان غيـر لقـاء الفتح.

دعنا لا نحتفظ منها إلَّا ببعض الأمثلة.

قبل كل شيء، إن تلك الشعـوب ابتكرت الـذرة الصفراء وعلى مستـوى عال

جداً، تطوير زراعتها. وكانت تعرف بصورة متعمقة عدداً هائلاً من الأعشاب الطبية. وكان علم الكيمياء والأدوية متقدماً لديها إلى حد بعيد.

ثم كانت تمتلك تقويماً أكثر دقة من تقويم أوروبا في الزمن الموازي. ومع أنها لم تكن تمتلك أية آلة بصرية إلَّا أنها كانت تعرف تحديد السنة الشمسية بدقة كبيرة بـ ٣٦٥,٢٢٢ يوماً، فالتقويم الغريغوري يجعلها ٣٦٥,٢٢٢٥ يوماً: والحال إننا إذا أثبتنا علمياً الدورة الفلكية نجد أنها ٣٦٥,٢٢٢٢ يوماً. كان أول الناس يستخدمون إذاً تقويماً أدق من تقويمنا الغريغوري بـ ١/ ١٠,٠٠٠ تقريباً.

بأية وسيلة؟ هذا ما لا نستطيع معرفته؛ إذ أنَّ السجلات أحرقها المبشِّرون.

كان المايّاس يستخدمون الأعداد العشرية قبل أن نعرفها نحن في أوروبا بفضل الصينيين والعرب.

إن فنَّهم التشكيلي هو الوثيقة الوحيدة التي لا يجادل فيها، والتي ما زلنا نمتلكها جزئياً حتى الآن، وهو فن شديد الشبه، على نحو غريب، بفن خمير (Khmer). والفن الصيني فن منمنم غاية في الزخرفة، تعبيري، فن عظيم جداً.

في عام ١٩٤٩ عرفت لأول مرة «الإنشداه» وأنا أزور برفقة پول أيلوارد (Paul Eluard) وپابلو نيرودا (Pablo Neruda) إهرامات المصاطب المدرجة، زيكورات تيوتيهواكان (Ziqqurat de Teotihuacan) الحقيقية، وأعيش من جديد أمام منحوتاتها تلك اللحظات العظيمة من تاريخ البشرية.

منذ ذلك الحين، وقد عدت إلى المكسيك، أتيح لي أن أقرأ ملاحم الماياس الأسطورية ولا سيما **الپوپول ڤوه والشيلام بالام** وهما نوع من سفر التكوين الهندي حيث كل شيء فيه يحضّ على تحسين الإنسان طالما لا يسكنه الله.

تنقسم ملحمة **الپوپول ڤوه** إلى أربعة عصور من تاريخ الإنسان، ينتهي كل عصر بإخفاق الله الذي لا ينجح في صنع الإنسان الإلّهي الذي يريد خلقه، إنساناً «بنصيب كامل». وفي كل مرة يعاود الله الكرّة، من دون يأس.

إن **الپوپول ڤوه** هي إحدى شواهد الإنسانية العظيمة.

ولقد أدَّت هيمنة الأسبان والبرتغاليين معاً في الأسلحة النارية وفي حيوانات الجرّ إلى استئصال تلك الحضارات.

ولم يكن ذلك إلاَّ أولى الـ «فرص المضاعة»!

* * *

ثمة فرصة أخرى مضاعة، أسطورة أخرى للتدمير: تلك التي أراد فرضها الاستعمار الفرنسي وذلك من جراء عرضه للتوسع العربي ابتداء من القرن الثامن، كأنه تدفق الـ «بربرية الأسيوية» على الغرب.

إن ما يُدعى بـ «فتح أسبانيا» لم يكن فتحاً عسكرياً. كانت أسپانيا تعد، في ذلك العصر، نحواً من عشرة ملايين نسمة ولم يتواجد أبداً قط على أرضها أكثر من سبعين ألف فارس عربي، فقد لعب التفوق الحضاري دوراً حاسماً في ذلك.

فإن ما حقَّقه العرب في أسپانيا يدفع إلى التفكير بحرب ماو الشورية. كانوا يجلبون معهم نظاماً اجتماعياً أرقى كثيراً من النظام الموجود، وبسرعة فائقة ظهروا كأنهم محرّرون. بادىء ذي بدء بتخليص الأقنان من وصاية ملوك الفيزيغوط الذين انحطوا، بعد ذلك، بعدم امتلاكهم للأراضي ــ إذ يمنع القرآن ذلك ــ ولكن بالاكتفاء بالخراج.

في بلاد كانت مرتعاً لفوضى الإقطاع بنى العرب أجمل المنشآت المائية في ذلك العصر فحتى اليوم ما زالت حدائق المريَّة كأنها حلم.

في عام ١٩٤٥، وقد ألفيت نفسي في جنوب تونس، في الجمّ، اضطررت أن أشتري كوباً من الماء بسعر الذهب. جرى ذلك في وسط ديكور أسلمني للتأمل: خرائب حلبات المصارعة الرومانية، وبصورة خاصة آثار الأقنية المائية التي بناها الأغالبة، فإن مدينة هامة تحيط بها الأراضي الخصبة المروية على نطاق واسع كانت فيما مضى تقوم هنا في هذا الذي أصبح صحراء...

كانت الحضارة التي أصَّلها العرب تستمد معينها من أبعد مكان في آسيا. وعندما ذهب الراهب الفرنسي جيربير (Gerber) للدراسة في جامعة قرطبة عاد منها

على درجة عظيمة من العلم إلى حدّ أنه اتّهم بالاتّجار مع الشيطان! وفيما بعد ارتقى سدة البابوية باسم البابا سيلفستر الثاني.

ندين كذلك إلى العلم العربي بأهم كلياتنا في الطب. كانت مونبلييه الأولى. فحتى القرن السادس عشر في فرنسا وحتى منتصف القرن التاسع عشر في إنجلترا كانت تطبع وتدرَّس أبحاث الطب العربية، مقالات الرازي الشهيرة.

وكان العرب يمارسون منذ القرن الثامن عملية الكشف على عدسة العين بالرشف بواسطة إبرة مفرَّغة.

كذلك نعلم أكثر قليلاً بأننا ندين لهم بعلم الجبر.

فقد نجح الشاعر عمر الخيام، الذي عاش في حوالي العام ١١٠٠، في حل معادلات من الدرجة الثالثة، باتباعه نفس الطريقة التي سوف يستعملها ديكارت بعد خمسة قرون طارحاً على هذا النحو أسس الهندسة التحليلية. وهكذا، فإن دراسة عمر الخيام العظيمة في علم الجبر، إذ ترجمت إلى الفرنسية، ظلت تعتبر حجَّة في فرنسا حتى عام ١٨٥٧.

ومع ذلك فإن «عقدة ماراتون» صُنعت من جديد بمعركة بواتييه وشارل مارتيل، في الطرف الآخر من الغرب: دائماً المعارضة المانوية من جانب الحضارة الغربية ضد البرابرة.

ففي كتابه **الحياة المزهرة** يروي أناتول فرانس أن: «السيد دوبوا سأل مدام نوزيير: ما هو اليوم الذي كان أكثر شؤماً في تاريخ فرنسا؟ غير أن مدام نوزيير لم تكن تعرف ذلك فقال لها السيد دوبوا: «ذلك هو اليوم الذي وقعت فيه معركة بواتييه عندما تراجع في عام ٧٣٢ العلم والفن والحضارة العربية أمام البربرية الفرنجية».

ولسوف أبقى محتفظاً دائماً في ذاكرتي بذلك النص الذي عمل على طردي من تونس عام ١٩٤٥ بحجة الدعاية ضد فرنسا! كان محرماً أن نؤكد بأن الحضارة العربية كانت تفوق بمدى بعيد، حتى القرن الرابع عشر، الحضارة الأوروبية!

لقد ارتكب أناتول فرانس خطأً تاريخياً؛ ذلك أن الحضارة العربية لم تكن في عـام ٧٣٢ بلغت ذروتها بعـد ــ فإنهـا سوف تـولـد فحسب مـع صعود العباسيين ــ وبالإضافة إلى ذلك لم يحـدث اجتياح، وإنمـا طليعة من الفـرسان المغـاوير فقط، على رأسها عبد الـرحمن، اعترضهـا في طريق عـودتها شـارل مارتيـل، وزيادة على ذلـك أن الكونت أودس (Eudes) كـان أول من عقد حلفـاً مع الـزعمـاء العـرب في أسپانيا وطلب إليهم القدوم إلى أكويتين (Aquitaine).

هنا كذلك من المهم أن نصحِّح واقعة تاريخيـة تظهـر مشوَّهـة في الموجـزات المخصصـة لأطفالنـا. إنَّ المصدر الـرئيسي حول أهميـة معركـة بـواتييـه ومغـزاهـا التاريخي هو حولية ديـر دي مواسـاك (Moissac)، التي تلعب، والحالـة هذه، نفس الدور بالنسبة إلى معركة بواتييه التي لعبته رواية هيرودوت بالنسبة لمعركة ماراتون.

دائماً طريقة الروايـة الغربيـة هي التي ترجـح! والحال أن روايـات المؤرخين الغربيين الذين كانت لديهم الشجاعة لمقابلة هذه الروايات بروايات كتّاب الحوليات غير الغربيين تسمح لنا بتضبيط النظرة باعتدال أكثر. فإن ليفي ــ بروڤنسال في كتابـه «تـاريخ أسپـانيا الإسـلامية» (بـاريس ١٩٥٠) من دون أن ينتقص من أهمية معـركـة بواتييه عام ٧٣٢، يحدّد مداها بهدوء كبير (فهو يفرد، لهـا حوالي عشـرين سطراً في مؤلف من عـدة أجـزاء) خـلاصتها: أن حـاكماً لأسپـانيا اسمـه عبد الـرحمن يجمع جيشاً في پامپيلونـا (Pampelune) فيعبر البيـرينيه من مضيق رونسڤـو (Roncevaux)، ويستولي على بوردو، وبينما هو متجه نحو تور (Tours) تصطدم طـلائعه في بـواتييه (Poitiers) بجيش شـارل مارتيـل الذي يلحق بهـا هزيمـة في مكان يُـطلق عليه رواة الوقائع من العرب: «بلاط الشهداء الروماني».

هزيمة جسيمة بلا أدنى شـك لكنها أقـل جداً من أن تكـون حاسمـة، إذ بعد عـامين، أي في عام ٧٣٤ بلغت تلك التي يسميهـا ليفي ــ بروڤنسـال الـ «غـارات» أو الـ «غزوات» (وهي لا تشبه في شيء غزوة الهون الكثيفة قبل ثلاثة قرون) ڤالانس على نهر الرون وتمكنت بقوة من الاستيلاء على ناربون.

والحـال أن بواتييـه قد تحـوَّلت، كما جـرى بالنسبـة لماراتـون، إلى أسطورة

بطولية. وعليه إن صفحات كثيرة من تاريخنا يجب أن تُعاد كتابتها لأنها أمليت بروح استعمارية أشد ما يكون تشيُّعاً وأمعن ما تكون في الدناءة. إنها خرافات حان الوقت لتبديدها.

في سلسلة **تاريخ فرنسا القديمة**، وإن كانت في غاية الجدية، الموجَّهة من قبل إيرنست لاڤيس: يجري الكلام عن بواتييه في فعل الكارولانجيين[1]، كما دار في مكان آخر عن ماراتون تماماً: «إن معركة بواتييه هي يوم مشهود من تاريخنا... فإن أحد كتاب الحوليات يطلق على جنود الفرنجة اسم «الأوروبيين»، وفي الحقيقة إنه في ذلك اليوم حيث تقرَّر أن لا تصبح بلاد الغال عربية مغربية كأسپانيا، فإن ما دافع عنه الفرنجة ضد الأسيويين والأفريقيين بالتأكيد كانت هي أوروپا».

فهل كان ذلك حقاً مواجهة بين الحضارة الغربية والبرابرة؟

تتضمن نزوة أناتول فرانس هذا الجانب من الصحة، وهو أن فرنسا في آونة بواتييه قد فوَّتت على نفسها فرصتها التاريخية في المشاركة في الحضارة العربية المقبلة؛ واختصار مدة الفوضى الإقطاعية وبناء وحدتها القومية. إنها لم تستطع الانتفاع من كل ما أفادته أسپانيا (قبل أن تنهار أسپانيا في مغامرتها وراء الذهب).

هنا نصطدم بحكم مسبق استعماري قديم عثرت على خلاصته، التي تدعو إلى السخرية، في مؤلَّف كان متوافراً في جميع مكاتب الجزائر عام ١٩٤٥ واسمه: **الموجز في السياسة الإسلامية** وهو عبارة عن نوع من التعاليم العقائدية للمستوطن الكامل: «إن العلم العربي الذي بُلي ومات نهائياً مؤلف من تقميشات كتّاب يونان أنشأها في العصر الوسيط يهود»!

لنعد إلى التاريخ. لماذا هذا «الإعصار»، القادم من الشرق الذي أخذ يتدفق بهذا القدر من السرعة وينتشر من بحر الصين إلى المحيط الأطلنطي؟ فالعامل الحاسم يكمن في كون العربي كان يجلب أشكالاً متفوقة من التنظيم الاقتصادي

---

(١) المجلد الثاني، القسم الأول ص ٢٦٠.

والاجتماعي، ولذلك لاقى قبولاً لدى الكتل الجماهيرية في عالم قائم على الرق وفي أشدّ حالات تعفّنه.

كان العربي يجلب نظام الطوائف الحرفية الذي سوف تعرفه أوروبا بعد مرور عدة قرون، والذي يظهر منذ القرن التاسع، في روابط العمال، في شركاء الحرفة، رفقة الحرفة، عند القرامطة، ففي قراءتنا لابن خلدون نكتشف بأن المحتسب ليس شيئاً آخر غير شيخ التجار قبل أن يرتقي إلى هذه الحالة النهائية. أما نظام البلديات فإنه يوجد منذ زمن ــ بمؤسساته المتميزة ــ في المدن التجارية الإسلامية.

كذلك كان ما أنشىء في أسبانيا من بلديات مزوَّدة بميزانية مستقلة ومناصب انتخابية قد جرى بدافع عربي.

من وجهة النظر الاقتصادية فإن العرب أنشأوا صناعات نسيجية وتعدينية مذهلة وطوَّروا العمل في صناعة الجلود وبدأوا العمل في أجمل أرمادا في العالم هي الأرمادا التي سوف تكتشف أمريكا.

لقد شرح الكاتب بلاسكو إبانيز (Blasco Ibanez)، في كتابه **في ظل الكاتدرائية** أن «إحياء أسپانيا لم يأتِ من الشمال، مع الأقوام الرحّل البربرية ولكن من الجنوب مع العرب الفاتحين». وعندما أخذ يكتب عن الحضارة العربية، قال: «فما كادت تولد حتى عرفت كيف تتمثل أفضل ما في اليهودية وفي العلم البيزنطي. لقد جلبت معها التقليد الهندوكي العظيم، وذخائر الفرس وكثيراً من الأشياء المقتبسة عن الصين التي تكتنفها الأسرار. كانت هي الشرق متغلغلاً في أوروپا من أمثال داريوس وكزيركس ليس بطريق اليونان الذي كان يصدّهم لكي يصون حريته ولكن من الطرف الآخر، بطريق أسپانيا المستعبدة لملوك لاهوتيين وبطاركة محاربين التي كانت تستقبل غزاتها بحفاوة». ثم يضيف بلاسكو إبانيز أيضاً: «في عامين استولى العرب على ما بذلت سبعة قرون كاملة من أجل استرداده. لم يكن ذلك اجتياح يفرض نفسه بالسلاح وإنما كان مجتمعاً جديداً يضرب بجذوره القوية في جميع الجهات».

أما النهضة، فإن الغرب يدين بجزء كبير منها للـ «فتح» العربي الذي عرف أن يخلق الظروف الفكرية الضرورية لتفتحها[1].

لقد جعل هذا الـ «فتح»، بادىء ذي بدء، انبعاث نبع الثقافات القديمة ممكناً، ابتداء من الهللينسنية. كان أرسطو وغاليان وأفلاطون وبطليموس وأوقليدس وأرخميدس جميعهم مترجمين إلى العربية.

ففي مطلع القرن التاسع عندما كانت أوروبا لا تعرف القراءة افتتح الخليفة المأمون في بغداد، بمؤازرة أفواج من الكَتَبة والمترجمين، مكتبة هائلة: بيت الحكمة، حيث كانت تحفظ جميع المؤلفات الكبرى من الحضارات القديمة. وفي قرطبة كان أحد الخلفاء الأمويين، هو الحكم، يملك مكتبة تحتوي على أكثر من مائة ألف مجلد في حين أن ملك فرنسا شارل الخامس المدعو بالحكيم ــ والحكيم يعني العالم حينئذ ــ لم يكن يملك بعده بأربعة قرون سوى ألف كتاب!

لكن العرب لم يكونوا يكتفون بالعمل على إحياء الثقافة القديمة، بل كانوا يقدمون مساهمة خلّاقة هائلة للثقافة العالمية.

إن اكتشافاتهم العظيمة مرتبطة بطبيعة نظامهم الاقتصادي نفسه. فإنهم، وهم يبنون أمبراطورية تجارية، طوّروا معها التقنيات والعلوم التي قفزت، بدافع منهم، قفزة إلى الأمام.

كانوا بالضرورة بحاجة، وهم يمخرون البحار ويجتازون الصحارى إلى أن يكونوا على علم تام بالجغرافيا الفلكية، فبنوا المراصد الكبرى الأولى في العالم، في سمرقند ودمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة. وأعاد العرب في عام ٧٧٠ اختراع الاسطرلاب الذي تخيّله بطليموس، وسوف يستخدمه البحّارة حتى القرن الثامن عشر.

إن الجغرافيين والفلكيين العرب المكلّفين بوضع خرائط ضرورية لإدارة

(١) انظر: عبقرية الحضارة العربية: ينبوع النهضة (طبعة فايدون أكسفورد ١٩٧٦).

أمبراطوريتهم، أدخلوا في اعتبارهم كروية الأرض التي أنكرهـا علماء الـلاّهوت في المسيحيـة. وفي العام ٨٦٠ ألَّف فـرغـام (Fargham) مبحثـاً في علم الفلك سـوف يبقى حجَّة في أوروپا حتى القرن السادس عشر.

وفي القرن الثاني عشر انطلقت خـرائط الإدريسي كذلـك من مبدأ أن الأرض كروية.

لقـد كان لي الحظ أن زرت مـرصد سمـرقند الـذي بناه الفلكي أولـونـغ بيـغ (Ouloung Beg)، حفيد تـمرلنك، فإنـه لم يخطىء إلاَّ بـأربعة عشـر ثانيـة في تقديـر السنة الشمسية.

هـذه الارتقاءات الـنـظرية أعـطت المسلمين تفوقـاً بحريـاً لا يمارى فيـه. وقد سجَّل ابن خلدون أن «المسيحيين لم يكونوا قط قادرين أن يجعلوا لوحاً من الخشب يعوم على سطح البحر الأبيض المتوسط».

إن استكشافات ماركو پولو سحرت الغرب. والحـال أن مؤلفاً عـربياً روى في عام ٨٣١، قبل ماركو پولو بأربعمائة وخمسة وعشرين عامـاً، أخبار رحلة إلى الصين وصل في أثنائها إلى أنحاء كانتون ولا شك حتى إلى كوريا واليابان.

وهناك مسلم اسمه أحمد بن ماجد وضع، تقـريباً في الـزمن نفسه، بحثـاً عن الملاحة في المحيط الهندي والبحر الأحمر والخليج العـربـي وبحر الصين، سـوف يستخدمه البرتغاليون أساساً لدراساتهم البحرية في عهد هنري الملاّح الـذي يمثل، بالنسبة لنا نحن الأوروبيين، قمة فن الملاحة.

وقبل أي إنسان آخر تبادرت إلى ذهن أحد الخلفاء فكرة شق برزخ السويس، إلاَّ أن أسباباً استراتيجية هي التي منعته من تحقيق مرامه.

ولقد قادت العرب ضرورات عملياتهم التجارية الضخمة والمحاسبة، شـأنهم شـأن الفينيقيين فيمـا مضى، إلى قلب علم الحسـاب رأسـاً على عقب، فـابتكـروا الأرقام العربية والصفر التي يرتكز عليها نظامنا المتري. ولم تعرف أوروپا تأثير هـذه الثورة الحقيقية إلاَّ في القرن الثاني عشر بعد مائتي وثلاثين سنة من التأخر.

وفي ميدان علم الكيمياء ندين للعرب، كما يُشير إلى ذلك التناغم بين أسمائها العربية والغربية، بالكحول والقلي والأنبيق وعدد عديد من مادة الأكسير. . . إلخ. وهم لم يخترعوا فحسب طرائق للتقطير والتكرير والتبلور والتخثر، وإنما كذلك منتجات جديدة مثل البوتاسيوم ومحلول النشادر (الأمّونياك) وحامض النتريك والسليماني الأكال (كلورور الزئبق). . .

منذ أيام هارون الرشيد، الذي عاصر شارلمان، كان العرب يصنعون الورق من القطن متيحين بذلك نشر الثقافة على نطاق واسع.

وفي الطب عمل العرب على استكمال التلقيح بالجدري البشري الذي مارسه الأطباء الهنود والإيرانيين، وذلك في نحو الأعوام ٩٠٠، على حين أن الغرب ظل ينتظر حتى عام ١٧٩٧ ليتخيل الطريقة مع جنير (Jenner).

كذلك يدين لهم طب العيون بالشيء الكثير: فإن مذكرات الكحالين (Memorandum des occulistes) أفادت كعمل يرجع إليه حتى القرن التاسع عشر.

أما ما يتعلق بالصيدلة، فإن العرب كانوا يستخدمون عفونة البنيسيليوم (أنواع من الفطور) كمرهم لمعالجة الجروح الملتهبة. كانوا يعرفون إذن، على الأقل تجريبياً، سلطة المضاد الحيوي للميكروبات ــ العضوية.

ويظل ابن خلدون، الدبلوماسي والقائد الحربي والمؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف والفنان، الذي عاش من ١٣٣٢ إلى ١٤٠٦، شخصية عالمية في ميدان العلوم الإنسانية. ولكي يحاول اكتشاف قوانين التطور التاريخي دوّن في مقدمته قوله: «داخلاً من باب الأسباب العمومية إلى دراسة الوقائع الخاصة، مستوعباً أخبار الجنس البشري في رواية جامعة، فإنني قد نسبت إلى الحوادث السياسية أسبابها وأصولها». فإن ابن خلدون قد طرح مشاكل موقف الإنسان بالنسبة للسياسة وللتاريخ كما سيفعل ماكيافيللي، في القرن السادس عشر، في **الأمير**، ومونتسكيو، في القرن الثامن عشر، في **روح الشرائع**.

هكذا يتكشف ابن خلدون عن أنه مبدع لتصور علمي للتاريخ وعلم

الاجتماع. فقد كتب يقول: «إن النصر هو حظ ومصادفة، لكني سأشرح ماذا أفهم من هذه الكلمات: فالنصر يرجع إلى أسباب خفية يشار إليها بكلمة مصادفة». ولا بدَّ لنا من أن ننتظر أربعة قرون أخرى قبل أن يقول مونتسكيو بدوره: «إذا انهارت أمبراطورية بالمخاطرة في معركة، فهذا يعني أنه كانت توجد أسباب عميقة تسمح لهذه الامبراطورية بأن ترزح بعد هزيمة واحدة».

ولم يكن لهذه السببية التاريخية، بالنسبة لابن خلدون، خاصية الحتمية الآلية. فإن تصوُّره الديالكتيكي يأخذ بعين الاعتبار الأفعال المتبادلة. وهو في هذا يتكشف عن أنه أحد روّاد المادية التاريخية. وزيادة على ذلك يصنِّف في مؤلفاته، الشعوب والجماعات الاجتماعية بدلالة طريقة انتاجهم الاقتصادي، حتى إنه يذهب إلى حد إعطاء صياغة أولى لمبدأ المادية التاريخية حيث يقول: «إن الفوارق التي نلاحظها في عادات ومؤسسات مختلف الشعوب تتعلّق بالأسلوب الذي يتدبَّر به كل منها معاشه».

انطلاقاً من هذه المبادىء، يضع ابن خلدون خطوط نظرية القيمة المبنية على العمل. فقد لاحظ قبل أن يتحرر الاقتصاديون الأوروبيون من القرن الثامن عشر من النظريات الخاصة بالتجارة (المركينتلية) بزمن بعيد أن «المعادن الثمينة ليست إلَّا أدوات نحصل بواسطتها على ما نحتاج إليه، وأن الحضارة هي التي تحدث الوفرة منها أو النقص».

إن رجلاً بشمول ابن خلدون لا يمكن أن يولد في الفراغ: إننا لنتخيل، ونحن نقرأه، مدى ما بلغه تطور الفكر العربي في أيامه في ميدان العلوم الاجتماعية.

* * *

لم أسق، هنا إلَّا بعض الأمثلة ـ وبصورة سطحية جداً ـ لكي أطرح، ببساطة المشكلة التالية: ضرورة بسط التاريخ كله على ضوء نظرة لم تعد تشوِّهها الأحكام المسبقة الاستعمارية عن الغرب، بل لم تعد تعتبر أوروبا مركز العالم.

* * *

ثمة «فرصة مضاعة» أخرى نشأت عن طول ازدراء العلم الصيني. ففي عام ١٩٥٣ كان أينشتين يكتب: «كانِ لتطور العلم الغربي كأساس: إنجازان عظيمان: اختراع نظام منطق صوري (في الهندسة الإقليديسية) من قبل الفلاسفة اليونان والاكتشاف الممكن العثور عليه من العلاقات السببية بتجربة منهجية (في النهضة)».

والحال أن الفكر الصيني، العلم والتقنية الصينيين اللذين يرتبطان به، ينطلقان من مسلّمات جد مختلفة قادتهما مع ذلك، إلى اكتشافات علمية وتقنية متقدمة على العلم الغربي عصوراً عديدة.

١ ــ إن الفلسفة الصينية هي مادية عضوية تتعارض جذرياً مع المادية الآلية في الفكر الغربي، كل ظاهرة مرتبطة بجميع الظواهر الأخرى. ولكي نسوق مثلاً على الخصوبة العلمية والتقنية لهذا النموذج العضوي دعونا نذكر فحسب أن العلماء الصينيين، بتمييزهم لنظريات المجال المطرد على النظريات الآلية للذرة وللفراغ، وبدلاً من أن يرتبكوا بالمناقشات المملَّة في استحالة «العمل عن بعد»، كانوا أول من اكتشف البوصلة ونظرية المد والجزر؛ لأن ذلك لم يكن بالنسبة لهم «فضيحة منطقية» أن تشير إبرة ممغنطة إلى القطب، أو أن يمارس القمر على المحيط جاذبيته ما دام أن جميع الكائنات تنتمي إلى «مجال» وحيد أو ساحة وحيدة.

٢ ــ يستند الفكر الصيني إلى نظرة ديالكتيكية وليس إلى نظرة منطقية ــ آلية: فإن الفعل المتبادل لمبدأي اليانغ واليين (Yang, Yin) ينطوي على تصَوّر مركّب من المد والجزر، من الفعل ورد الفعل، داخل مجموعة وحيدة من الظواهر.

وهذا ما يسمح للعلماء الصينيين بألاّ يقبعوا، كما فعل الغرب الوسيط، في آلية الكواكب السماوية الشفافة والصلبة، ولكن على العكس بأن يضعوا، إنطلاقاً من تصور أقل سذاجة ومحدودية، خرائط للسماء وسجلات للكسوفات وللمذنبات وللنيازك، ما زال علماء الفلك يستخدمون مبادئها حتى اليوم. ولعل هيمنة الموجة

على الجزئية، في الفكر الصيني ليست غريبة على تقدم علماء الفيزياء الصينيين الحاليين المذهل في الميدان النووي.

٣ ـ إن علوم الرياضيات الصينية هي، كما برهن على ذلك جوزيف نيدهام[١] (Needham)، بروحية علم الجبر لا علم الهندسة. فمنذ عصر السونغ واليوان (Song, Yuan) (من القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر) علَّم الرياضيون الصينيون العالم حل المعادلات. في عام ١٣٠٠ كان المثلث، المدعو في الغرب بـ «مثلث باسكال» قد صار معروفاً في الصين. وكان الصينيون أول من اكتشف الكسور العشرية، وعبَّر عن عدد، مهما كان كبيراً، بتسع إشارات وبحيز فارغ يُمثل الصفر.

من الجدير بالملاحظة أنه إذا كان العلم الغربي قد اعتبر زمناً طويلاً النموذج الآلي على أنه الوجه الممكن، وأنه انطلاقاً من هنا قد سبق إلى تمييز الهندسة الاستنتاجية اليونانية، فإنه قد وجب على العلم الحديث أن يطرح ثانية للنقد هذا الرسم المتخيل الديكارتي والآلي من أجل العثور، في الفيزياء، على نظرية المساحة، المجال، وفي البيولوجيا، على تصور عضوي: أي على ثابتتي الفكر الصيني التقليدي.

إن النظرة الصينية للعالم لم تشكل مع ذلك عقبة في وجه اكتشافات رائعة في الميكانيكا.

فإن نظام انتقال الحركة الميكانيكية بالحلقات المترابطة والمتمحورة، الذي ما زلنا نسميه «ارتكاز كاردان» كان رائج الاستعمال في الصين قبل ميلاد كاردان بألف عام. وتم اختراع سير نقل الحركة في حوالي الزمن نفسه من أجل تشغيل

---

(١) انظر: العلم الصيني والغرب (Le Seuil) باريس ١٩٧٣ وبصورة خاصة: (Sciences and civilisation in china (Sept volumes,Cambridge,1954) بالتعاون مع وانغ ـ لينغ؛ لو ـ كيزهين، هي بينغ ـ يو، كينيث روبنسن، وكاوتيان ـ كين، الكتاب الذي أدين له بهذه اللمحة السريعة عن العلم الصيني إن لم يكن بتركيبه فعلى الأقل بمحتواه.

دولاب المغزل (للحرير في الصين وللقطن في الهند). ويرجع تاريخ حركة صناعة الساعات في الصين إلى زمن سلالة التانغ (Tang)، قبل «اكتشافها» في أوروپا بستة قرون. فقد كانت صناعة الساعة تنطوي، فضلاً عن ذلك، على اختراع «ميزان الساعة» أي: اختراع جهاز خاص بتخفيف سرعة الحركة في مجموعة دواليب لكي تكون منتظمة ومنضبطة مع ساعة البشرية الأولى: الحركة اليومية للكواكب.

وكان الصينيون أول من حوَّل حركة دائرية إلى حركة مستقيمة باختراعهم منحرف المركز والساعد (محول الحركة المتناوبة إلى حركة رحوية) والمِكْبَس.

وفي ما يتعلق بالاختراعات التكنيكية الكبرى، التي كيَّفت التطور الإنساني، فإن المساهمة الصينية هي واحدة من أهم المساهمات في العالم.

وأشهر هذه الاختراعات كان اختراع الطباعة التي لعبت في أوروپا دوراً حاسماً في توسُّع النهضة والإصلاح والرأسمالية، والحال إن الورق والطباعة كانا معروفين من قبل في الصين بما يقرب من خمسمائة عام مرافقين لسلالات سونغ الأولى.

لكنها لم تكن أقل حسماً بالنسبة للتطور البشري تلك الاكتشافات التقنية العاملة على زيادة إمكانات استخدام قوى الطبيعة من جانب الإنسان.

ـ استخدام الثروات المعدنية من الأرض: فعلى حين لم يظهر الاستخدام الصناعي لصهر المعادن إلَّا حوالي عام ١٣٨٠، في الفلاندر وعلى الراين، كانت تكنولوجيا الحديد والصلب معروفة في الصين قبل ذلك بخمسة قرون، وفي عام ٦١٠ من تاريخنا كان هناك جسر معدني معلق بسلاسل من الحديد. وقد بلغ حفر الآبار درجة عالية من التقنية.

ـ استخدام القوى المائية مع الاكتشافات التي ترتبط بها: نقل بالسلاسل، مانيڤيلات الآلة البخارية وآلياتها، وظهرت الطاحونة الرحوية في الصين فيما بين القرن الرابع والثاني قبل بداية تاريخنا (ق. م)، في حين أن ميثريداتس (Mithridate) سوف يمتلك أولى طاحوناته في عام ٦٥ فقط قبل بدء تاريخنا.

وفضلاً عن ذلك، فإن قوة الطاحونة المدارة بالطاقة المائية سوف تستخدم في الصين منذ القرن الأول من تاريخنا لتحريك أكيار الحدادة وهو سيتيح تقدم سريع في التعدين.

ـ **استخدام قوة البخار والرياح** بسلسلة من الاختراعات البحرية، ولا سيما دفة القيادة حاملة السكّان (التي لن تظهر في أوروبا إلاّ في عام ١١٨٠)، والملاحة بأشرعة متعددة، والمركب المدار بالعجلة ذات الريش، التي جرى اكتشافها في القرنين الخامس والسادس في الصين، والتي لن تظهر في أوروبا إلاّ عام ١٥٤٣. ففيما بين عام ١١٠٠ و ١٤٥٠ كان الأسطول البحري الصيني أقوى أسطول في العالم، وفي القرن الخامس عشر، قبل أن تبدأ «الاكتشافات الكبرى» في أوروبا كانت المراكب الصينية تمخر عباب البحار من كامتشاتكا (Kamtchatka) إلى مدغشقر.

ـ **استخدام القوى الحيوانية**: إن طوق كدن خيول الجر الذي أبرز لوفيڤر آل نويت (Lefelvre des Noëtes) دوره الحاسم الذي أدّاه في الحضارة، والذي لم يظهر عرضه الأول في الغرب إلاّ على مخطوط إيرلندي من القرن الثامن، كان رائج الاستعمال في الصين أيام الشانغ (Chang) (أي: من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر قبل بدء تاريخنا). فالنقّالة ذات العجلتين (Brouette) التي تدلّنا آثارها الأولى المقصورة في أوروبا أنها كانت تفيد في القرن الثالث عشر في بناء الكاتدرائيات، كانت مستعملة في الصين في القرن الثالث لتموين الجيوش كما تشهد بذلك الأحجار المنحُوتة وقوالب الطوب في عهد سلالة الهان (Hans).

ماذا نقول أخيراً عن اكتشاف بارود المدفع: ففي القرن التاسع من تاريخنا، في عصر التانغ (Tang) كان الصينيون يخترعون بخليط من فحم الحطب وملح البارود (نيترات البوتاسيوم) والكربون، أول متفجّر كيمياوي عرفته البشرية. إنه اكتشاف يساوي في أهميته اكتشاف البوصلة أي اكتشاف أول آلة بميناء ساعة وإبرة مغناطيسية.

يبقى، بعد ذلك،أن نذكّر باستخدام القوى الحية حيث ضاعف العلماء

الصينيون اكتشافاتهم في التغذية وفي الحشريات وفي حماية النباتات وفي دراسة النبض وفي تقنيات المعالجة بوخز الإبر التي تدل على دراية في علم التشريح عميقة جداً.

ثمة قرون من الإبداع البشري ظلّت مجهولة على هذا النحو، أو دمّرت، فكانت خسارة إنسانية هائلة بالنسبة للشعوب التي كانت ضحية هذا الإنكار، هذا القمع، وأحياناً هذا التدبير الذي لا يُعوَّض لثقافتها.

وكان هذا كذلك خسارة فادحة لأوروبا وما من شيء أكثر استعجالاً، في مادة التربية من تكنيس آخر مقوّمات الاستعمار في الكتب المدرسية وفي التعليم والعمل بحيث سينال كل فرد نصيبه من ثقافة جميع الشعوب وفي جميع الأزمنة. وهذا يفترض تصوراً جديداً للتاريخ.

* * *

عشتُ هذا الوعي بالـ «فرص المضاعة» في الهند وفي النيبال بعد أن قرأت كتب الهند المقدسة، بعد أن كان شعرها وفن النحت فيها ورقصها قد ضعضعني بصورة تكاد أن تكون جسدية وأنا أقطع المسافات بمحاذاة سلسلة الحملايا. لقد فقدنا هذه الطريقة الهندية في أن نكون حاضرين في العالم.

فتنة الحملايا، «ربة الثلوج».

كانت تشرف من فوق على طائرتنا، فقد انتابنا الإحساس بأننا نطير فوق بحر من الغضب، في السطح الأول ترغي وتزبد جبال داكنة جداً، أشبه ما تكون بقطعان من الفيلة قاذفة على الدوام إلى أبعد كتلاً تزداد دكونة وقتاماً ودفعات من الحمم أو الحجارة.

وفي الأفق البعيد تظهر ذرى صغيرة كأعراق من الزبد على شواطىء السماء: قمم الأنّابورنا (Annapürna)، والغوزانتان (Gosainthan)، والغوري ــ شانكار (Gauri – Shankar)، والإيفرست والماكالو.

هذه الجبال الشاهقة، الشاهقة إلى حد أننا نتساءل في الخيال، ما إذا كانت

عندما يأتي الليل، لا تشكل عقبة في تسيار النجوم، كانت تكاد أن لا تنفصل عن أساطيرها وسير قديسيها. فهي تحتل مكاناً واسعاً جداً في الثقافة الهندية. ذلك أن سري لانكا (Sri Lanka)، (سيلان) هي جزيرة الشيطان، ولكن عندما نصعد نحو الشمال فإننا نصعد نحو الله، نحو مناطق النور والنقاء إلى أن نبلغ الحملايا موطن الإلّه ڤيشنو (Vichnou).

لقد تصدّى الشعراء، في جميع الأزمنة، للحملايا كأنه كائن حي، فواحد من الأعاظم بينهم هو كاليداسا (Kalidasa) كان يغني «نهديها الأبيضين فوق صدر الأرض برائحة الصندل».

كانت هذه الجبال حيَّة إلى درجة أنها كانت دائماً تجسّد.

ففي معبد إيللور (Ellore)، في أورانغاباد لوحة جدرانية منحوتة على الحجر تمثّل آلهة جاءت تطلب من الملك ــ الجبل ــ الحملايا ــ أن يقبل بإعطاء ابنته زوجة إلى الإلّه سيڤا. يا له من رمز مذهل بجمع بين الإلّه الراقص وجبل الحملايا الثابت. إننا نبلغ، على هذا النحو مباشرة صميم الفكر الهندوكي الذي يجمع الكائن الأبدي والراسخ إلى التنوّع المتغيِّر للأشياء، كنز التجربة المفقود كله في الغرب منذ أفلاطون، والحملايا هو في مركز الشعر والتصوف الهندوسي، ففي هذا الشعر يعثر المرء باستمرار على أنها تجري من جبال شاهقة جداً حتى لتبدو وكأنها تنبع من السماء. إن لها هكذا خاصية إلّهية. فهذا هو يامونا كسهم دقيق فضي اللون نتبينه ينساب في باطن الجبال، ماضياً يصب في الغانج ويسيل نحو بيناريس ويمر كنهر مقدس على مقربة من كاتماندو. وقد حضرت تحريقاً للأموات كان يجري على شاطئيه حيث يحرق الجسد على حافته وقد سجّي بكفن من الحرير بلون الزعفران، فوق بلاطة في مواجهة المعابد، ومن أجل دورة حياتية جديدة يمتزج رماد الإنسان بماء النهر وبالمحيط.

فالحياة وصيرورتها، إنهما هذه الدورة التي يوقظ فينا حضورها شعر الحملايا. كل شيء يستدعي تلك التحولات، تلك التجديدات، ذلك الخلق الذي لا يتوقف في الطبيعة وفي الإنسان: المطر، كغيوم في السماء، كبخار على

الأرض، هو رمز هذا التزواج الأبدي بين الأرض والسماء، والتزاوج البشري هو عيد كوني، هو موجة جديدة من الصيرورة، هو الدوران لحياة جديدة دائماً في توالد. فالجنس هو من دائرة المقدس بما أن الكائن البشري يندمج بالجنس في الدورة الكونية للحياة وبالحقيقة الأبدية للحب. وعليه سوف لا نُفاجأ عندما تعرض حول أحد المعابد، هو معبد كاهودجارو، بالصور المنقوشة على جدرانه من الخارج، أشد ألوان المجون، على شكل رقص، حركات تزاوج الأجساد كلها.

في الهندوسية، نهر هو مؤنث ــ **والغانغا** أي الغانج هو الآلـهة المرضعة.

إن المرء لا يعود يعرف إذا كان يحلم أو إذا كان يعيش هذه العلاقة للجبل بشبكة المياه التي تجري بين الشعاب الصخرية، منحدرة من قمم الحملايا، أهي حقيقة واقعة أم شعر؟ «الأنهار التي تحتضن الجبل كما تحتضن امرأة عشيقها» يقول شاعر هندوسي.

بين الباكشي، تلك الحوريات التي تبتسم تحت شجرة مع انعطاف الخواصر شبيه بذلك الغانغا بحركاته المتعرِّجة الذي ينساب بين التلال تراءت لخاطري حورية **الغابات** من القرن التاسع بمتحف غواليور (Gwalior)، وهي واحدة من أعظم آثار النحت في الفن العالمي.

هنا يبدو هذا التشخيص للطبيعة سهلاً لأن يُعاش. كل شيء مختلط: حياة الأبطال، ملحمة الآلهة، حبها، معاركها. فالآلهة والبشر يتواصلون في ثقافة الهند.

ففي **رامايانا،** أجمل ملحمة هندوسية، يتحدّى راما، حاملاً بيده القوس، المحيط مهدّداً بتجفيفه، يثقبه بإحدى سهامه النارية. لكل كائن حيٍّ هنا مغزاه الروحي.

عندما تحلّق الطائرة على علو منخفض نخال أننا نبصر غارودا الإلـه ــ النسر مشيراً إلى البشر باتجاه السماء.

كل شيء هو رمز وحياة. الفجر، الهواء، هالة الشمس. . . ففي تسبيح ڤيدي يتمتم الهنود، صباح كل يوم منذ أربعة آلاف سنة: «نوجِّه إليك صلاتنا يا براهما،

كما ترفع الشمس إليك كل صباح صلاتها».

لا يمكن فصل الحملايا، عملاق الدنيا، البالغ الحياة، عن علوم نشأة الكون، عن الأساطير، عن سير القديسين الهندوسيين أو البوذيين الذين كانوا ينظرون بعين العبرة هذه الجبال الشاهقة كأصل ومركز العالم في آن واحد.

في مسرح الظلال في جاڤا يحتل جبل ميرو دوراً هاماً، تماماً كجبل كيلازا الاسم القديم، لا شك لجبل إيڤرست الذي يشرف على كتلة المرتفعات كماسة وضعت في راحة يد ممدودة.

بعيداً جداً هناك في أقصى طرف السلسلة يقع الأنّاپور ـ الذي يعني «الكمال» ـ . فكل جبل يستحضر تجربة روحية.

سيڤا يرقص على سفح الحملايا.

سيڤا، رب الرقص، أحد الآلهة بحسب أحلام نيتشه (الذي قال: «لا يمكنني الاعتقاد إلاَّ في إلَه يكون في وسعه الرقص»)، قد خلق العالم، في الميثولوجيا الهندية، وهو يرقص، وأعطاه إيقاعه وصيرورته وجعله يموت ويحيا من جديد. إنه الإلَه الأبدي الذي يتضح كنهه في التنوع، في الحركة.

سيڤا الإلَه الراقص! فالرقص هو الشعر وقد أصبح مرئياً. وهذا الرقص الذي يكون كذلك مسرحاً، هو الحركة نفسها للحياة الكونية، لدورتها من الغناء والعودة. وما الإنسان إلاَّ لحظة في دورة الكائن الكلي هذه فالله يمتلكنا بالإيقاع، بالموسيقى، بالغناء، بالرقص، بكلمات الحب في القصيدة. وهذه القصيدة تلاقي هنا معناها الأول: إنها خلق. فهي صورة الحياة: تعمل على إظهار نبع الأنا الأعمق فينا، على انبجاس الجديد؛ إنها لا تكلمنا عن الأشياء، إنها تعمل شيئاً ما فينا. وعندما يقدم المسرح والرقص ـ اللذان هما شعائر دينية أكثر منهما عرض ـ أفعال الآلهة والأبطال؛ الملوك والشعوب، عندما تنطقان بالكلمة المقدسة للأنبياء بكلمة الحياة، فإذا لم يكن في ذلك المتفرجين وإنما مقيمي القداس، وإذا نحن فيما وراء الكلمات وما تعنيها أو توحي به، اندمجنا بالرجع مع القصيدة، وإذا هي أيقظت فيها

ذلك الانفعال المختلج الذي نتشارك به في التجربة المعاشة التي يعرضها علينا جو التعزيم، فإننا عندئذ نعي أنفسنا ونمتلكها. ليس لتلك «الأنا الصغيرة»، التي هي فرد عابر وباطل، ولكن لهوية البراهما فينا، القوة الخلّاقة والمنظمة للكون كله، ولل «أثماني» من ذلك الجزء الصغير من العنصر الإلّهي الذي هو الأنا الأعمق، عندئذ أعي بحسب تعاليم **البهاغاڤاد ـ جيتا** السامية، إنها ليست الأنا فيّ هي التي تتصرف ولكنها الحكمة وقوة الكل المطلق هما اللذان يتصرفان من خلالي الأنا. والحملايا هو الديكور، هو إطار العظمة لهذه المأساة الإنسانية. إنه يفعل فعل القصيدة، موقظاً فينا ذلك الرنين الشعري وهذه الاستعادة للذات.

على هذا الارتفاع، أمام مشهد هذه الجبال ينتابنا الشعور بالانسلاخ بعيداً عن ذاتنا، عن ماضينا، عن تأصلنا الثقافي.

عندما كانت الطائرة تجتاز غيمة ضخمة، كانت التجربة المعاشة تمتزج بالروحي وكان يتولاني الانطباع بأنني ألتقي بالفراغ الأصلي، نوع من الشعور الأقيانسي كوني ساكن فجأة، هو مع ذلك الذي أطلق شبكة العوالم كما يحلم بذلك الصوفيون الهندوس. إحساس بالفراغ وبالاكتمال... لعل ذلك يكون هو الشيء نفسه...

لقد فهمت أن يكون الحكماء جاءوا كثيراً جداً إلى صحراء العظمة هذه، إلى أرض التنسك، للعثور على موطن توازنهم.

إننا نحسّ وقد اتخذنا مثل هذا التراجع عن جملة الأشياء، بالحاجة إلى إطالة هذا الاستغراق في تأمل المشهد الطبيعي باستغراق آخر في التأمل.

وفيما كنت أبارح سلسلة الحملايا وقد غدت ليلكية ثم وستارية، قبل أن تختفي في طيات غسق الماء البنفسجي، رحت أقرأ الحملايا الآخر، أعلى قمة في التصوف العالمي: **البهاغاڤاد ـ جيتا**. عندئذ انتابني نفس الإحساس الذي اعتراني وأنا أتأمل الجبل، الإحساس بالسيطرة على الحياة بدلاً من الشعور بسيطرتها هي.

تظهر **البهاغاڤاد ـ جيتا** كأنما هي تبصّر في **اليوغا**. وهي تقدم مدلولها: أن

لا تدع نفسك سجيناً للمباشر، العثور على الإيقاع الكوني الذي ينظم الحياة، التنفّس الطبيعي للكائن. فهناك قلّة من الكتب تلائم حالتنا الحاضرة مثله.

والبهاغاڤاد ـ جيتا تعرض نفسها كنوع من الحوار في ساحة المعركة الخرافية في سهل كوروكشيترا. فإن الله وقد اتخذ شكلاً بشرياً في سمات كريشنا، يخاطب المحارب أرچونا الذي سيكون الأداة في مذبحة.

أرچونا يقود أحد الجيوش، هو جيش پانداڤا. يشرع فجأة في الشك بقضيته، فيلقي، بعيداً عنه، بقوسه الذي لا يقهر وبسهامه ويفكر بأخوته وبأعمامه وأبيه الذين هم في المعسكر الآخر، فإن أعضاء الأسرة نفسها سيتجابهون في معركة ضارية، معركة يرتهن بها مصير العالم.

فالله الذي تجسّد سائق عربة أرچونا يسأله ويفشي له السر في معنى الحياة شارحاً بقوله: «أنا الذي هو إله، أتجسّد، في كل مرة توشك كارثة أن تقود العالم إلى ضياعه لكي أحاول إقامة الانسجام فيه».

هذه الجملة البسيطة تجعل النص بليغ الأثر على نحو خاص، لأن الإنسان لم يعش أبداً مثل اليوم انحرافاً فاجعاً للعالم مثل هذا الانحراف. أبداً لم تكن الحاجة عظيمة بقدر ما هي اليوم لتجسيد نبوي لكي يعيد الانسجام.

إن كريشنا لا ينصح المحارب بالهروب من المعركة: «فلا ينبغي التخلي عن العمل لأن العمل أرقى من اللاعمل»، لكن العمل لا يجب أن يكون معللاً بالرغبة في قطف ثمار العمل: «سوف لا ننتظر من العمل لا الثروة ولا القوة».

فيجيب أرچونا: «أكثر من أصير ملكاً بعد مذبحة، أفضل أن أموت في الحال ما دامت حياتي ليس في وسعها أن يكون لها معنى عندما أكون قد قتلت أخوتي وأعمامي وأبي».

أجابه الله المتجسد، صوت أرچونا الداخلي: «إنك تخطىء، فعملك سيكون هدّاماً إذا أنت حقاً أتممته برغبة الغنى والقوة والمجد، وبما أن الحالة ليست كذلك، فستعمل، إذا حدثت هذه المذبحة فإن شريعة العالم تحمل وحدها

مسؤوليتها، ليست سوى الأداة، لا المسؤول. فإذا أنت انسحبت سيكون انسحابُك جبناً».

هكذا، تعلّمنا البهاغاڤاد ـ جيتا الشرطين لإدارة عمل حقيقي: الذي يباشر لا يجد فيه منفعة مادية ولا يسلك مسلك الفرد بـ «أناه الصغيرة» الفردية، الأنانية... فما هو إلاَّ أداة للكل.

فالشياطين، الآزوراس، هي قوى منفصلة عن المبدأ، منفصلة عن الكل. وهذا هو غياب الله.

إن مسألة أرچونا المعذَّبة هذه تطرح نفسها على جميع عصور التشقق في التاريخ ـ كعصرنا وكما كان عليه العصر الذي تجسّد فيه كريشنا من أجل سؤال أرچونا.

يمكن التقاتل من أجل المال أو من أجل القوة أو بالتالي من أجل مملكة الله، فلا بدّ من الاختيار، فإن آيات **البهاغاڤاد ـ جيتا** تتضمن عقيدة الخلاص وعقيدة العمل.

فالعمل ليس معداً من أجل اجتناء فائدة منه ـ وهو ما يشكل مع ذلك قانون وجودنا الغربي منذ عصر النهضة ـ والعمل غير المغرض يصبح عملاً جمالياً، مساهمة من الإنسان في الكمال وفي الإيقاع الإلّهيين.

إن البهاغاڤاد ـ جيتا تدعو إلى تحويل الحياة إلى فعل خلق.

وليس من قبيل الصدفة إذا كان الله، في التقليد الهندي، يتجسد في كل لحظة من لحظات التصدعات الكبرى في الإيقاع الأرضي. فالله هو بالضرورة داخلي في الإنسان، الشعلة الإلّهية الحاضرة في كل إنسان.

«إذا تخليت عن الوهم بأن تلك التي تنصرف هي الأنا وأن الأنا الحقيقية هي العنصر الإلّهي، عندئذ تبلغ الكمال، وتتبيَّن أن الكل هو فيك وأنك أنت في الكل».

والعمل يصبح تضحية. ففي النشيد الأول: ضيق أرچونا، يؤكِّد المحارب: «إنني لا أتوق لا إلى النصر ولا إلى الملكية ولا إلى اللذة».

في غمرة القتال، هذه اللحظة من «اللاتصرف» تكون جوهرية؛ فإنها تتيح بأن نعيد التفكير في تصوُّرنا للوجود.

يمكننا أن نقارن هذه التجربة باللاهوت السلبي، دون الرغبة في عمل المطابقة. إن سان ــ جان دي لاكروا (Saint – Jean de la croix) يقول: «الله ليس هذا، إن الله ليس هذا. . .» دون أن يحدده أبداً أيجابياً. أما **البهاغافاد ــ جيتا** فإنها، ككل الفكر الشرقي، تصدر على علم تربية سلبي. فلا يمكن إدراك الإلّهي مباشرة، إن قوته لا تعمل إلاّ عندما نكون قد أبعدنا كل ما يعتم على رؤيته؛ وهذا هو المدلول الأساسي للنسك الهندوسي: العمل بدون ارتباط غير متطلّعين إلاّ إلى الكمال وإلى انسجام الكون.

في هذا البحث، المنزَّه عن كل أنانية، نقرأ في النشيد الرابع من **البهاغافاد ــ جيتا**: «لقد تصرَّف تصرفاً جميلًا، فهو ليس مرتبطاً». أما عالمنا الغربي فإنه، هو، لا يتكوَّن إلاّ من مشاريع مستمدة من رغباتنا.

إن أبلغ مثل يُضرب في عصرنا، على الحياة، وفقاً **للبهاغافاد ــ جيتا، وللراماياتا** هو حياة **غاندي**. فبطلب منه كانت تُقرأ له كل يوم بعض الصفحات من ملحمة البطل المحارب راما. وعندما قُتل، بارك غاندي قاتله دون أن يعتريه من الحقد أكثر مما عرفه من الرغبة في حياته الشخصية، ثم لفظ كلمة أخيرة، قبل أن تفيض روحه: «راما» اسم بطل **رامايانا**.

كانت حياته بأكملها حياة مكافح. فإن مقدرته، الخليقة بإيقاف المذبحة بين الهندوسيين والمسلمين، في كالكوتا عام ١٩٤٧، وفرض اختيار على أربعمائة مليون هندوسي كانت تنشأ من قوته الداخلية، كان يقول: «النار التي أوقدها هي ظاهر النار الداخلية التي تستهلكني».

إنه أول من أعطى، في عصرنا، المثل على اختيار حضاري آخر. كان يقول: «لعل الحضارة لا ترتكز على مضاعفة الحاجات ولكن على العكس، على إنقاصها بصورة واعية وإرادية. . . فإن نريد خلق عدد غير محدود من الحاجات لكي يكون

علينا بعد ذلك إشباعها ليس إلاَّ ملاحقة الهواء. . . فإنني بين الاقتصاد والأخلاق لا أستطيع أن أرسم أي حد دقيق، إن كان الأمر أن أقوم بالتفريق».

إن الإلّه كريشنا لا ينسحب من العمل. فهو يحدّد نفسه على هذا النحو: «أنا المبدأ في جميع الأشياء، أنا الذات التي تسكن قلب جميع الكائنات. أنا البداية والوسط والنهاية لكل فرد. بين الأسلحة، أنا الصاعقة، وفي إنجاز القرابين أنا الكلمات التي يُتَمْتَم بها. وبين الكائنات الراسخة إنني الحملايا. وبين المطهِّرين إنني الريح، فأنا قوة الأقوياء وراما بين المحاربين».

فراما، بطل الرامايانا، هو تجسيد للإلّه فيشنو. يتم مروره على الأرض في ملحمة حربية. فقد كان عليه، باعتباره ابن الملك كوزالا، أن يصير ملكاً بدوره، إلاَّ أنه، بمكيدة، يستبدل بأخيه، الذي لا يريد مع ذلك الملك. وتستلزم زوجة الملك أن يُنفى راما مدة أربعة عشر عاماً. ويموت الملك الشيخ دازاراتا من اليأس. ومع ذلك يقبل راما الابتعاد الذي يُفرض عليه. فيذهب، يتبعه شخصان مخلصان حياتهما كلها إنكار للذات وتضحية: زوجته سيتا وهي كذلك تجسيد ــ ابنة الأرض وقد ولدت من أخدود ــ وأخوه لاكسمانا.

يعيش ثلاثتهم في غابة إلى اللحظة التي يخطف فيها زعيم الشياطين رافانا، سيتا. ثم تروي تتمة الملحمة تحالف راما مع شعب القردة، التي يقودها هانومان الخالد، لكي يعثر على زوجته. وما يكاد يحررها حتى طلقها بهذه الكلمات: «لقد عشت عاماً مع ذلك الذي اختطفك. ولكي يكون الشرف سليماً كان علي أن أحررك. ولكن الشعب الآن في وسعه أن يشك في عفتك. فيجب علي إذن أن أغادرك».

عندئذ تقبل سيتا الخضوع للتحكيم الإلّهي بالنار، وبحماية أيني، إلّه النار، تجتاز اللهب حتى أن باقة اللوتس، التي تمسك بها في يدها، لم تكن ذابلة عندما تخرج من نار الجمر!

أمّا وقد أتم واجباته كرجل بصلابة إلّه، فإن راما غطس في نهر الغانج وعاد إلّهاً بين الآلهة.

ترجع القوة والجمال في الـرامايـانا ــ التي كـان لا بد لفـاعليَّة غـاندي من أن تنجذب بسحرها ــ بالتحديد إلى صورة ذلك الرجل الـذي عاش حيـاته كـرجل ليس وفقاً لقانون القوة وإنما وفقاً لقانون الحقيقة.

هـذا التصدي من غـاندي يـطبع اتجـاه هذا الكتـاب: فـإنني لا أسعى، وأنـا أتصدى للحضارات الكبـرى والروحـانيات غيـر الغربيـة، إلى القيام بمهمـة المؤرِّخ أو علم الآثار بابتعاث الماضي، ولا القيام بدور هاوي الغرائب.

فكـل شيء هنا يتلفت نحـو المـآل، إلى اكتشـاف المستقبـل، إن مـا يهمني هو مجريات هذه التعـاليم الحالية. لا نستطيع تقليص مشروع الإنسانية الروحي إلى المشروع الغربـي للعلم من أجل العلم، والتقنية من أجل التقنية، كما لو أن اشتغـال الآلة كان هو الهدف.

إن علـم التـربية السلبـي، الـطابع المميـز للفكر الشـرقي، يجب أن يتـدخـل بالضرورة من أجل تحديد مقاصد وترتيب تقنياتنا المستعملة في الغرب نحو مجموع يشمل الكرة الأرضية.

علينا أن نتعلم كثيراً من الحكمـة الشرقيـة، بالمقـابل من الممكن أن يكـامل سكـان أفريقيـا وآسيا وأمـريكا الـلاتينية عـدد من الأوجه الإيجـابيـة في علمنـا وفي تقنيتنـا. فإن تـبـادلاً يتيـح حـواراً حقيقيـاً بين الحضـارات لا ينـطوي على شيء من المستحيل، وإنما حوار يفترض أن يكـون كل فـرد مقتنعاً أن عليـه أن يتعلم شيئاً مـا من الآخر.

لقد طال مونولج الغرب ما فيه الكفاية. إنـه سعى إلى توجيـه جميع الثقـافات تبعاً لرؤيته الخاصة، فعلى قولـه لم يكن هناك في العـالم قبله إلاَّ لعثمات بـدائيين، ولم يحدث بعده إلاَّ ضلالات منحطين كما لو أن المسار الوحيد الصحيح كـان مسار الغرب!

لذا يتطلب فهم ثقافة أخرى تبدلاً حقيقياً في عقليتنا الغـربية وجهـداً كبيراً من التواضع الفكري ومن التقبُّل.

لنرفض التشويهات المتبادلة والامتيازات والتسويات؛ فإن أي حوار لا يتوطد بهذا الأسلوب. لنطلب من كل شخص أن يصير هو نفسه.

يستطيع الغربيون أن يساعدونا في وعي حدود نظرتنا للعالم. ولا بد كذلك من ألاَّ نتصرف تصرف الفاتحين، كما فعلنا ذلك للأسف دائماً، وإنما كرجال واعين تمام الوعي بنسبة ما نُساهم به.

فما من شيء أكثر أبوية من مفهوم المساعدة للعالم الثالث. فلماذا لا يكون هو الذي يساعدنا؟ إن لديه الكثير لتعليمنا. نخال أننا متطورون لأننا اخترنا معياراً معيناً للتطور: التوسع الاقتصادي، الانتاج القومي الصافي... إلخ. ذلك أن النمو هو الإلّه المختبىء لمجتمعنا، إلّه قاسٍ، يتطلب تضحيات بشرية مع شعائره الجنونية ألا وهي: الدعاية.

قلت ذلك في كلام رجل: أن يدرس عالم سلالات أفريقي الشركات متعددة القوميات! وأن يدرس عالم سلالات بوذي الدعاية الأوروبية! بالتأكيد إنهما سيكتشفان، في تحليلاتهما، آثار أقدم دماغ زواحفي موجود لدى الإنسان. إنني أطمح إلى معاونين من أفريقيا ومن آسيا يأتون لإكمال تربيتنا. فنحن، من نقاط عديدة جوهرية في الحياة، متخلفون.

إن لامعرفة الطاو أو الجيتا، هي الإمساك بالكون، ليس في شكل تصوّري تحليلي، ولكن بشكل موحّد متكامل، وإنها أيضاً وسيلة مختلفة للعلاقة بين الناس.

كنا نظن إننا وحدنا نملك الحقيقة بحسب موقفنا الثابت كغربيين، وأن «الآخرين»، أولئك الذين لا يتعلقون بالغرب، هم بدائيون، أناس سيِّؤو الطوية أو مرضى؛ وقوام واجبنا أن نشفيهم أو نقمعهم.

فإن اللامعرفة واللاتصرف يشكلان القانونين الرئيسيين لنظرة للعالم تختلف اختلافاً جذرياً عن نظرتنا، إنهما تشيران إلى طريق آخر هو طريق **الطاو**.

هذه الرؤية التي تفصلنا عن «الأنا الصغيرة» تتيح لنا التغلب على المشاكل الخاطئة المطروحة في الغرب في موضوع الحرية.

إذا كـانت الحقيقة الـواقعة تشكـل كلاً فـإننا لا نستـطيع إيجـاد معنى لحـريـة الإنسان بالانطلاق من الفرد المنظور إليه على انفـراد. فالحـرية هي وعي بـالانتماء إلى الكل.

فهل النظرة اللاغربية للعالم قادرة على تصحيح انحرافات غربنا الفاجعة؟

على الأقـل سنحاول إماطة اللثام عن وهم الغرب القاتل وعن حكمـه المسبق ومطاردتهما على جميع المستويات، في الاقتصاد والسياسة والثقافة والعقيدة.

• • •

الفصل الرابع

الأبعاد المطلوب استعادتها

نتبين من بعض ملاحظات ساقها هيرودوت من قبل، في العصور اليونانية القديمة، ومن صفحة من الكتاب الثالث من مؤلف أرسطو في السياسة، كيف نشأت تلك النظرية السطحية التي تجعل أن ثمة تعارض بين تذوق للديموقراطية مزعوم لدى الأوروبيين وما يقال عن ميل للخنوع والرضوخ لدى سكان آسيا للاستبداد، ولا تزال هذه النظرية تجد شرّاحاً ومعلّقين مهتمين في المبالغة بمداها وفي نسيان الروابط العديدة التي جمعت فيما بين جميع تلك الثقافات من البحر الأبيض المتوسط ومن آسيا الصغرى.

وفي العصور الوسطى اكتسب التضاد بين متحضّر وبربري بعداً دينياً: فقد وُضع المسيحي في معارضة الكافر وعلى الأخص المسلم، ولم تكن العلاقات بين المسيحية والإسلام مماثلة. كان الإسلام أقل تعصباً: فالقرآن يبجل يسوعاً، في حين أن محمداً تنزل مرتبته في **الكوميديا الإلهية** لدانتي، في جهنم، إلى زمرة المنشقّين (النشيد الثامن عشر، آية ٣٥). وقد بيَّن بالتروسايتي (Baltrusaiti) في كتابه **العصور الوسطى الخرافية**، أن الغرب أخذ في آن واحد معاً يعجب بثقافة الشرق المادية ويبذخه من جهة ومن جهة أخرى بجعل الجحيم القوطي مثوى ومسكناً لمسوخ شرقية، عريقة جداً في شرقيتها.

إن الأثر الصيني ظاهر كذلك بوضوح في الرسم الإيطالي في القرنين الثالث والرابع عشر.

فإننا بصورة مفاجئة نرى رسوم العقبان والأفاعي وجنّيات البحر الطائرة والكائنات الإنسانية ـ الحيوانية، (السنتورات: كائنات نصفها إنسان ونصفها الآخر حيوان)، وعقبان ثنائية الرأس، وبصورة خاصة التنين، يتكاثر وجودها، ثم يتغير.

تصور جهنم والموت بتأثير ما أوحاه الموغول من رعب، ومرة أخرى تنبعث مسألة الأبوكالبس (نهاية العالم بحسب رؤيا القديس يوحنا) وتظهر في التصوير المشكّل الشياطين الصينية، وشيطان الصاعقة، والتنين الصيني بجناحيه الشبيهين بجناحي الوطواط، ومخالبه الحادة كالفولاذ ومنقاره كمنقار العصفور، ثم يصبح تجسيد الملاك الساقط من المسيحية[1]. التقاء غريب بلا شك ولكن التأثير يتكشف أنه عميق في الأيقونيات مثلاً، بل وعلى تصور جيروم بوش للعالم.

كذلك يتّضح اكتشاف العظمة الفنية لا سيما في النسخ التي عملها بيليني ورامبراندت عن الرسومات الفارسية المنمنمة وفي تكاثر تقليد الرسامين العديدين للسجاد الشرقي وبخاصة رويتسي.

هكذا فإن تأثير الثقافات اللاغربية، منذ عصر النهضة، أمر أكيد في الفن الغربي.

على أثر اكتشاف أمريكا وجدت أوروبا نفسها في مواجهة مع الثقافات غير المشكوك فيها مطلقاً، وسوف تبدأ هذه المسألة في طرق آفاق العقول الكبرى ابتداءً من النهضة.

كان دورر (Durer)، في زيارته لمجموعة من الأعمال الأميركية الهندية في أنغرس، أول من اعترف بأهميتها الفنية في حين أن الـ «فاتحين» لم يكونوا يهتمون إلّا بوزن ذهب الكنوز التي ينهبونها.

ربما كان مونتيني (Montaigne) في بحثه: **«ثلمات»** أحد رواد حوار بين **الحضارات.** إنه يرثي لحال أمريكا، إنها لم تكن قد وقعت: «في أيدٍ كان يمكن أن تصقلها برفق وتستصلح ما كان فيها مهجوراً، وتروِّض ما كان برياً، وتليِّن وسائل

---

(١) انظر كتاب إيبرسولت (Ebersolt): **شرق وغرب**، ١٩٥٤، وإيتيامبل (Etiamble): **هل تعرف الصين؟**: «إننا لا ننفك عن الشك في دور الفن الصيني في أوروبا في حوالي زمن ماركوبولو»؛ وكتاب أينياسي ساتش (Ignacy Sachs): **اكتشاف العالم الثالث** (طبعة فلاماريون ١٩٧١).

العيش، وترقّي البذور الطيبة التي كانت الطبيعة قد أنتجتها فيها»[1]. فهو يكتب قرار اتهام حقيقي ضد الاستعمار، في هذا الكتاب الثالث، الفصل الرابع من **أبحاثه**[2]: «لكم كان من الأسهل استعمال تلك النفوس البكر، المتعطشة جداً للتدريب والتي يملك معظمها بدايات طبيعية جميلة جداً. بالعكس فإننا استخدمنا جهلها وعدم تجربتها في تطويعها نحو الخيانة والدعارة والشح، ونحو جميع صنوف البربرية وجميع أنواع الوحشية اقتداء ومثالاً لطبائعنا، فمن ذا الذي وضع من قبل مثل هذا الثمن الباهظ خدمة للتجارة والاتجار؟ كثير من المدن دُكّت ومن الأمم أُبيدت ومن الملايين من الشعوب قُتلت بالسيف، وقُوِّض، على هذا النحو، أغنى وأجمل جزء من العالم من أجل المساومات على اللؤلؤ وعلى الفلفل: انتصار آلي».

في القرن السادس عشر تضاعفت حكايات الأشعار والرحلات. فقد استطاع أتكينسون (Atkinson) في كتابه: **الآفاق الجديدة للنهضة الفرنسية** (باريس ١٩٣٥)، أن يحصي خمسمائة وخمسين مؤلفاً عن آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا، ظهرت في فرنسا قبل عام ١٦١٠ وظهر التفوق الغربي بخاصة من وجهة نظر التقنية العسكرية. فعلى سبيل المثال كان أحد الصينيين هو فينغ كويي ــ ين (Feng Kuei-jen) يقول في القرن التاسع عشر: «لماذا هم صغار وأقوياء، ولماذا نحن كبار ومع ذلك ضعاف؟ علينا أن نتعلم من البرابرة شيئاً واحداً: مراكب صلبة ومدافع فعّالة».

واستشهد سيپولا (Cipolla)، في كتابه: **الثقافة الأوروبية والتوسع فيما وراء البحار** (١٩٧٠) بهذا الرأي الصادر عن شخص غير غربي في أواخر القرن الثامن عشر عن العلم الغربي: «بالنسبة لما يتعلق بمعارف الغرب، إن فن مسح الأراضي هو أهم الفنون يليه فن صناعة آلات عجيبة، ومن هذه الآلات العجيبة تلك التي تستخدم للري؛ فهي أنفعها لسواد الشعب وأمام ما عداها فكلها مجرَّد طرق معقَّدة،

---

(١) مونتيني (Montaigne): **أبحاث** (طبعة لابلياد ص ١٠١٩، ١٠٢٠).

(٢) المصدر السابق.

مصممة لمتعة الحواس، لا تفي بحاجات أساسية».

إنه لأمر بالغ الدلالة أن تكون الطوبائيات، منذ القرن السادس عشر، واكتشافاته للـ «عوالم الجديدة»، لإخضاع القيم الأخلاقية أو السياسية القديمة إلى نسبيتها، واقعة جغرافياً في الأراضي المكتشفة حديثاً، قطوبائية توماس مور تنشأ وتنتشر في جزيرة تشبه كوباً شبهاً قوياً، ويسمي فرانسيس بيكون مدينته الفاضلة، تسميه ذات دلالة انطلنطيد الجديدة، كما تزدهر مدينة الشمس لكامپانيلاّ (Campanella) على مدى پيرو، وفي القرن الثامن عشر، الذي لم يكن كالسادس عشر، عصر التفتح الأول العظيم للرأسمالية ومواجهتها المظفرة للعالم الإقطاعي القديم، فإن صورة العالم اللاغربي، والتي تكتنفها الخيالات مع ذلك، تمارس خاصة وظيفة من السلبية تتيح وضع الثقافة والطبائع والنظام السياسي والاجتماعي في الحكومة القديمة موضع التساؤل. وسواء أكان الأمر يعني الـ «متوحش الطيب» لدى روسو أو «الفارس» لدى مونتسيكو، أو أسفار البارون دي لافونتان إلى الأبيروكوا أو ملاحق لأسفار السيد دي بوچانڤيل لديدرو، فإن تصور الـ «ابتدائي» أو ذي «الطبيعة الأصلية»، المصاغ بصورة فرضية تقريباً بل وخيالية، يخدم كنقيض لثقافة ولنظام اجتماعي متنازع فيه على نحو شامل ومتهم.

إن الثورة الفرنسية تحدد مرحلة ثانية؛ ذلك أنها تطرح معها مشكلة إنسانية شاملة لا على شكل نظري في أدب معارضة، ولكن على شكل عملي في بناء نظام جديد سياسي واجتماعي وإنساني.

ولسوف تتغذى الرومنسية من هذا الطموح البروميثيوسي، أو الفاوستي، من جانب عالم أعيد بناؤه من قبل الإنسان أو خلفه هو بنفسه. ولكن سرعان ما تنقسم الحركة على نفسها ويحدث انعطاف. إذ عندما تصبح التقنية رأسمالية والتوسع الجغرافي استعماراً، بحسب تعبير جاك پيرك، فإن الشعر يصبح نواحاً على التاريخ.

لقد سبق لهذا أن تحقّق لدى تلاميذ فيخته المباشرين، نوڤاليس مثلاً، الذي ابتدع سيرة أسطورية للشرق: فلم يعد ذلك كما كان الأمر في عصر الأنوار،

الأساس لرفض انتقادي فحسب، وإن كان كيفياً، وإنما صار هروباً؛ إذ غدا الشـرق الموطن المفضل لتلك «المثالية السحرية» التي يحلم بتشييـدها. وهـذا صحيح عن فريديريك شليجل كما هو عن نوڤاليس وانطلاقاً منهما فإنه صحيـح بالنسبـة لسلسلة كاملة، من الرومنسيين السـاعين اقتداء بهمـا لإزالة الحـدود بين الأنا والـلاأنا، بين الحقيقة والحلم.

لكن التطلّع أو «المشروع» الإنساني الشامـل يسير، بصـورة ليست أسطوريـة فحسب، في تيـار آخر من الـرومنسية، يلحّ بشجـاعة أكثـر، من دون الهـروب إلى السحر، على معنى الفعل الخلّاق للإنسان.

هذه الإنسية التمست مباشرة، مساهمة الإنسـانية بـأكملها. وقـد كان فيختـه، من قبل، يؤكد على هذا الحضور للإنسانية بأكملها في كل إنسان. كان يعرف الأنـا الخالصة كأنما هي «كل الكائنات العاقلة، إتحاد القديسين».

هذا التصور المجـرد للكلية يصبـح عند غـوته هو إرادة تحقيق إنسانيـة شاملة بإدماج جميع القيم المخلوقة خارج الثقافـة الغربيـة، فالشـرق، حتى وإن كان عنـد غوته غير محدد وغير مفهوم بوضوح، لـم يعـد مجرد النقيض، الإنكـار الصرف لـزمن الأنـوار، ولا الهروب إلى المثالية السحـرية في رومنسيـة نوڤـاليس. وهـذه هي أول محـاولة لمعـرفة الشـرق (أي في الحقيقة لمعـرفة كـل ما هـو غير أوروبـي) معـرفـة لذاته، وليس فحسب على أنه الإنكار أو «الآخر» بالنسبة للغرب. فقد قادت أعمـال سيلفستـر دي سـاسي غـوتـه إلى هـذه المعـرفـة ومن دون أن يتخلّى عن الـ «عقـل الكلاسيكي» يبحث بصورة خاصة من خـلال الشعر العـربـي والفارسي عن عمـومية ملموسة للثقـافة، عن أدب قيميّ (Weltliteratur): «فـإن الأدب القومي، على حـدّ قوله، شيء لم يعُدْ له اليوم معنى كبير: لقد جاء زمن الأدب الشامل وعلى كـل واحد أن يعمل اليوم للتعجيل بهذا الزمن». ففي المجموعة الشعرية الغربيـة ــ الشرقيـة، يتطرق لهذا المشروع الذي يجده على النحو التـالي: «توحيـد الشرق والغـرب... العمل على إفاضة الطبائع وضـروب الفكر في المنـطقتين بعضها عن بعض». ليس المقصود إذن أن نلقي أنفسنا في اللامعقول بـالتذرع بحجـة عدم كفـاية العقـل على

النحو الذي أعده التقليد الغربي، وإنما دمج جميع أبعاد العنصر الإنساني، مباشرة العودة إلى الأساسيّ بتركيب عظيم بين الغرب والشرق.

فيما وراء غوته، وأمثال هومبولت (Humboldt)، يتطور هذا التيار في فرنسا مع نيرڤال (Nerval)، الذي يعلن في كتابه رحلة إلى الشرق مردداً عبارة لغوته، إنه عثر فيه على «مرحلة ثانية للرشد». كما يتطور من جانب آخر مع (ديلاكروا) (Delacroix) في كتابه رحلة إلى مراكش.

إنطلاقاً من هنا تأخذ بالخضوع إلى النسبية أصول علم الجمال في النهضة المبنية على تصور للعالم كان الإنسان ومثاله، من حيث هو فرد، مركزاً ومعياراً لجميع الأمور: كان يقطن عالماً حددت مداه نهائياً هندسة إقليدس وفيزياء نيوتن. وفي هذا الإطار الثابت كان الرسام يعيد بناء المظاهر المحسوسة وينسّقها وفقاً لقوانين كانت تعتبر كإنما هي، في آن واحد، قوانين الطبيعة وقوانين العقل.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وحتى مطالع القرن العشرين يكتشف الرسامون من جديد في الفنون اللاغربية، ما كان مفقوداً منذ سبعة قرون في الفن الغربي.

فالانعكاس الكبير الذي يحدث عندئذٍ يمكن تلخيصه على النحو التالي: بدلاً من الانطلاق من الظاهرات المحسوسة وترتيبها فإنهم كانوا منبهرين بالعملية العكسية، المألوفة في الحضارات الأخرى، والتي ترتكز على الانطلاق من التجربة المعاشة للقوى غير المرئية، ثم على خلق المعادلات التشكيلية القادرة على التعبير عنها. وسوف يصيغ پول كلي (Paul Klee) قانون هذا الانعكاس الذي يحكم، في شطره الأكبر، تطور الفن المعاصر: «جعل اللامرئي مرئياً».

ولقد جعل هذا الانعكاس، في آن واحد، من الممكن فهماً جديداً لماضينا الفني وتصوراً جديداً لخلق مستقبلنا.

وفي الحالتين ظهر من الضروري التخلص من «المركزية الأوروبية». فحتى قبل نزع الاستعمار، أظهر الرسامون ما كان في وسع التلقيح المتبادل بين الثقافات والحضارات أن يكون؛ ذلك أن الفنون التشكيلية، وبخاصة الرسم، قد

لعبت دوراً رائداً، دوراً استبارياً في البحث عن مجتمع كوكبي في المشاكل وفي الآمال.

ولقد فاد انفتاح الرسامين إلى إعادة البحث في تاريخ الفن بالإقلاع عن أوهام نظرة فقيرة على أساس استثنائية أوروبية مزعومة. فحتى مطلع القرن العشرين كان تاريخ الفن يُعرض كما لو أنه كان فن الغرب وحده، باعتبار أن ابتكارات القارات الأخرى نُحِّيَت منه بإيداعها متاحف السلالات البشرية.

إن أسطورة «المعجزة اليونانية» المزعومة لم تصمد للتحليل التاريخي الذي أبرز جذورها العميقة في الفن المصري والفينيقي وفن ما بين النهرين، عن طريق المحطة الكريتية، أي أبرز جذورها الـ «شرقية»، وتظهر دراسة رواد النهضة ما كانوا يدينون به للفنون الإسلامية وفيما ورائها لفنون الشرق الأدنى والصين التي روى ماركو پولو عجائبها منذ القرن الثالث عشر، كما كان ملوك أنجو ونابولي ودوقات بورجوني يجمعون كنوزها.

هذا الوعي، في عصرنا، للحوار بين الحضارات ولخصوبته، ليست له فائدة تاريخية فحسب، بل يلعب دوراً أستبارياً من أجل اختراع المستقبل.

في عصر التحول الكبير، المشترك بين جميع الشعوب، ليس من الممكن الإجابة بالارتكاز إلى الـ «إنسانية الأوروپية» الوحيدة، التي باتت، من الآن فصاعداً «إقليمية» ، وإنما بمجموع تراث البشرية الثقافي والروحي.

فمن العلم «اللاأقليدسي» عند أنشتين، إلى الفلسفة «اللاديكارتية» لدى باشلارد (Bachelard) وإلى علم الجمال «اللاأرسطاطاليسي» لبريخت، فإن ما بات خاضعاً للنسبية هو كل التراث اليوناني والنهضة، فمن الفيزياء إلى علم الجمال والأخلاق ما من أحد يستطيع، من بعد أن يحلم بإيجاد أساس للقيم في طبعة جاهزة، في عقل أبدي، ولا في شرعة أخلاقية أو أصول الجمال تزعم مفارقة التاريخ فلا إثبات حالة ولا فرض أمر (ni constat ni diktat) وإنما الموجود هو جديديات لا تنتهي بين القلق والمجازفة والخلق.

ففي ملتقي اللانهايات الثلاث، اللانهاية الصغرى التي اكتشفتها الفيزياء النووية،واللانهاية الكبرى التي فتحت آفاقها بالمغامرة الكونية، ولانهاية التعقيد التي تستكشفها السيبرنتيكا، ليس فحسب في فنّنا وإنما في جميع ميادين الثقافة، فإن الدلالة تظهر على الموضوع والعقل على الشيء والممكن على الواقع.

إن الحوار بين الحضارات ما يكاد يبدأ في المغامرة الإنسانية: إنه أكثر اقتضاء من أي وقت مضى لتشييد علاقات جديدة مع العالم، مع الناس الآخرين ومع مستقبلنا المشترك.

فلقد أثبت الالتقاء بالفنون اللاغربية، منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى أيامنا هذه، وطور في آن واحد الفرضيات الفلسفية التي قادت الرجل الغربي إلى وضع مسلماته موضع التساؤل ــ التي تعتبر منذ عهد النهضة كحقائق مطلقة ــ وإلى أن يلج طرقاً جديدة من أجل اكتشاف مستقبله الخاص.

كانت حركة الثقافة الغربية الداخلية هذه قد أثيرت ودفعت بقوة بالالتقاء مع الحضارات اللاغربية.

فالحركة الداخلية لو بدأت مع «الثورة الكوبيرنيكية» لكانت، في الفلسفة، عاملاً على أن ينجذب لا الموضوع إلى المادة المحسوسة ولكن المادة المحسوسة حول الموضوع.

إن التصور الحديث للفن ناشيء من تأكيد الاستقلال الذاتي للإنسان.

فانطلاقاً من هنا لم يعد الفن تقليداً، محاكاةً، إو إعادة بناء عالم معطى، ولكنه خلق لعالم ممكن.

فثمة رومنسية معينة قد أضلت هذه الفكرة بمحو الحدود بين الأنا واللاأنا، بين الحلم والحقيقة الواقعة. لكن ذلك لم يكن إلاّ وجه من الرومنسية، التي فتحت رؤيتين مختلفتين.

ويمكننا العثور لدى روسو على ينبوع هذين التيارين:

ـ أحـدهمـا يتعلق بـ: **هـواجس متجول وحيـد**، الكتاب الـذي يتـطور في تفصيلاته باتجاه «مثـالية سحـرية». سـوف يصبح نـوڤاليس الممثـل النموذجي الأول لها، والذي يعيش على حلم مشاركة صرفية مع الطبيعة .

ـ التيار الثاني يتعلق **بالعقد الاجتمـاعي**، ينطلق من فعـل الإنسان، المشيِّـد لثقافته ولاستقلاله الذاتي في العالم الطبيعي شأنه في العالم الاجتماعي.

ومن هـذا التيـار يشتق التصـور المعـاصـر للفن، من خـلال روسـو، والثـورة الفرنسية والفلسفة الكلاسيكية الألمانية لكانت وفيخته وهيجل.

إن نقـطة الانـطلاق هي تصـور العـالم لـدى فيختـه. فهـو يـطابق الـ «ثـورة الكوبيرنيكية» التي أنجزها كانت في نظرية المعـرفة، والتي تخلق عـالماً جـديداً من الحقيقة انطلاقاً من الفعل الحر والمستقل للفكـر، مع الثـورة الفرنسيـة التي أسّست حقاً جديداً اعتُرف بموجبه للمواطن بالمبادرة التاريخيـة وبالحـرية في أن لا يخضـع إلاّ للقوانين التي أعطاها هو بنفسه لنفسه.

هذه الأولية «الفاوستية» في الممارسة، في العمل، هي روح نظام فيخته.

فما يسميه فيخته الأنا الخالصة إنها ذلك الذي، في الأنا، يتكلم ويفعل باسم الإنسانية بأكملها. إن فعل الفنان المبدع يقدم النموذج على ذلك؛ فقد كتب قائلاً: «إن الفنون تحول الفعل المفارق الصوري، إلى تجربة مباشرة».

أمـا غوتيـه فيطور هـذا التصـور للفن كخلق في كتـابـه **نقـد أبحـاث ديـدرو في الـرسم** حيث كتب: «إن اختلاط الـطبيعة والفن هـو مرض عصـرنا. . . يجب على الفنان أن يبني، في الطبيعة، مملكته. . . يخلق، انطلاقاً منها، طبيعة ثانية».

هذا التصور للفن، الماثل في أصل علم الجمال الحـديث، والذي يكـل إلى الفنان مهمة ليس أن يمثل الواقع الموجود، وإنما أن يخلق حقيقة واقعة جديدة، قد بلغ فرنسا في مطلع القرن التاسع عشر.

لقد تمَّ الانتقال بواسطة مدام دي ستايل. ففي كتابها: من ألمانيا، أبرزت الاتجاه الأساسي للمثالية الألمانية، إذ كتبت: «ما من فيلسوف قبل فيخته أوصل المذهب المثالي إلى دقة علمية: عمل من فعالية النفس الكون بأكمله...» واستخلصت النتائج الجمالية لهذه الفلسفة: «إن الألمان لا يعتبرون قط، على نحو ما يفعل في المعتاد، محاكاة الطبيعة الموضوع الرئيسي للفن... إن نظريتهم الشعرية تتفق تماماً مع فلسفتهم».

إن الحلقة الثالثة في هذا التكوين للتصور الجديد للفن كخلق ذاتي مستقل بالنسبة للطبيعة هو ديلاّكروا (Delacroix) الذي كتب في يومياته بتاريخ ٢٦ كانون الثاني (يناير) ١٨٢٤: «إنني أعثر لدى مدام دي ستايل على تطوير لفكرتي في الرسم».

ولسوف يطرح بودلير، بالانطلاق من أعمال ديلاكروا ومن محاوراته معه، أسس علم الجمال الحديث باستئناف الأخذ بفكرة غوته الرئيسية: فكرة الخلق من جانب الفنان «لطبيعة ثانية».

فاللوحة في مقصود هذا التطور، تصبح، «نموذجاً» بالمعنى الذي يعطيه السيبيريّون لهذه العبارة. للعلاقات بين الإنسان والعالم. «نموذج» لا يرجعنا، من جهة أخرى، عندما يعني الأمر الأعمال العظيمة، إلى العالم الحالي ولكن إلى عالم ممكن، إلى عالم مقبل. إن الأثر الفني ليس فحسب نموذجاً للعلاقات بين الإنسان في عصر ما والعالم الذي يعيش فيه؟ إنه كذلك مشروع أو هو إسقاط مستقبلي لعالم لم يوجد بعد، لعالم ينشأ. ذلك أن للفنان الحقيقي وظيفة «تنبؤية»: إنه ذلك الذي يساعد، غاية المساعدة، معاصريه على ابتكار المستقبل.

إذاً يعرض الأمر الفني، التحفة الفنية، خاصيات مشتركة مع الموضوع التقنيّ ولكن الأثر الفني بخلاف الموضوع التقني الذي يعني بحاجة خاصة بالإنسان، يعني بهذه الحاجة الأساسية للإنسان في أن يؤكد نفسه كإنسان، أي كمبتكر، كمبدع. فالموضوع التقني يشهد على قدرة الإنسان كمنظم للوسائل، في حين أن الأثر الفني يشهد على نوعية الإنسان كخالق لغاياته الخاصة.

ذلك هو مسار الفن الأوروبي أثناء العصور السبعة الأخيرة: فبعد أن حاول ابتعاث نسق إلـهي، بعد أن استكشف النظام الطبيعي، يجهد الفن اليوم في أن يجد نظاماً مقبلاً، نظاماً محتملاً.

هذا التغير الجمالي هو وجه لتغير عميق في علاقات الإنسان بالعالم، بين الإنسان ومستقبله.

إنه يعبِّر عن طرح الحقيقة الواقعة الموضوعية للمناقشة طرحاً جذرياً، فعلم الجمال في القرن العشرين يتطلب الطلاق بين الامتلاك الفني والامتلاك العلمي للعالم: لقد كانت الهندسة والفيزياء وعلم البصريات وعلم التشريح والقوانين الضرورية للمعرفة النظرية وللاختبارات التقنية والنفعية للعالم، منذ النهضة، تعتبر كإنما هي جزء متمِّم للخلق في دنيا الرسم. هذا الارتباط المكرَّس طيلة ستة قرون من التقليد، قد انتهى إلى أنه اعتبر «طبيعياً» وضرورياً، وقد وعى القرن العشرون أنه كان يقصد اتفاق بين اتفاقات أخرى وأن هذا الطلاق المحرر قد فتح الطريق إلى إمكانات جديدة.

هذه القطيعة لا تعبِّر فحسب عن طرح الحقيقة الواقعة الموضوعية للمناقشة، وإنما وضع جميع القيم موضع الاتهام، لا قيم العنصر المقدَّس ودلالته فحسب ولكن قيم الحقيقة: فالحقيقة الفنية، ليست في ذلك أكثر من شأنها في الفلسفة، وفي العلم لم تعد تعرّف بمطابقة الفكر للشيء، كانعكاس لنظام سابق الوجود، وبالتالي خالد، أبدي، ولكن كبناء آخذ في التقدم. فعندما كان ينتج عن اكتشافات أينشتين أن الهندسة الإقليديسية لم تكن إلاَّ حالة خاصة من هندسة أعم، وأنها لم تكن تطابق إلاَّ لمستوى فحسب من تجربتنا، وإنه لم يكن في وسعها أن تفي بتنظيم تجربتنا إلاَّ في مستوى معيّن من الكبر، متوقفة على هذا النحو عن أن تكون صحيحة قطعاً على مستوى الكون (الفضاء الخارجي) أو على مستوى الذرة، فإن هذا الإخضاع للنسبة كان يتجاوز الخطة العلمية: كانت، في جميع الميادين، من الفن إلى الأخلاق، الوعي النسبوي لعصر بأكمله. فمن ماركس إلى نيتشه، من فرويد والسيريّالية إلى باشلارد، إن ما كان يعتبر طيلة عصور كنظام مطلق، في

السياسة أو في الأخلاق، في علم النفس، في الفلسفة أو في الفن لم يعد يظهر إلاَّ كلحظة أو كمرحلة تاريخية من الخلق المستمر للإنسان من قبل الإنسان.

هذه الزعزعة العميقة، وهذا القلب الجذري هما، في آن واحد، نهاية لحركة داخلية للرجل الأوروبي وللقاء المخصب بالثقافات اللاغربية.

يجدر بنا القيام بجرد ــ لا نستطيع هنا إلاَّ تقديم خطوطه العريضة ــ العلاقات والثقافات اللاغربية للنظر الجديد للإنسان، وسنختار مثل الفنون لأن الوعي بالـ «أبعاد المفقودة» ومحاولة العثور عليها قد بدأ في أوروبا في هذا الميدان.

أوردة التنين:

لنبدأ بما كان يمكن للأوروبيين أن يتعلموه من الصين ومن اليابان لو أنهم كانوا قد اعترفوا بعظمتهمامنذ أن تغلغل الكومودور بيرّي (Perry) في المياه اليابانية ليرسل إليها إنذاره، أو منذ أن جُزِّئت الصين انطلاقاً من «حرب الأفيون».

من الممكن تخيل لقاء مختلفاً عن اللقاء الذي حدث، لقاء كان الحوار فيه سيحل محل السيطرة.

إن كوو ــ هي (Kuo-He) أحد رسامي القرن الحادي عشر، في عصر السونغ، يحدد في كتابه: **توجيهات لرسم مشهد طبيعي**، بعضاً من المميزات الجوهرية للفن الصيني. وقد كتب وهو يتكلم في نفس الوقت كرسام وكمنظِّر، فقال: «إن مجاري المياه، الجبل والعشب والأشجار شعوره، والضباب والسحاب، لونه». إنه يعرّف هكذا بصورة رائعة فن السونغ في القرن الحادي عشر. وهذه الكيفية في تصور العالم تقود علم الجمال والتقنية. فالجبل بالنسبة للفنان هو كائن حيّ عليه أن يكشف وينقل حقيقته الواقعة المتحركة.

ففي مدرّجته التي تحمل عنوان **بداية الربيع** يعطي كوو ــ هي الانطباع بأن الجبال تنطلق نحو السماء كالزواحف. ويوحي تكدس الصخور في أدنى اللوحة بتوحّش كبير، وتمزق الأشجار بأغصانها الشبيهة بمخالب العقاب السماء والأرض،

ويُذكّر تجميع هذه القوى المختلفة بما يسميه فنانو السونغ بحضور التنين. فبالنسبة للطاوية، إنها قوة الكون، وبالنسبة لبوذية زين (Zen)، إنها إظهار الحياة الكونية. وثمة قوة خيّرة في هذا التمزق للقوى، فإن مياه الوادي تسيل بهدوء في القسم الشمالي من اللوحة، وفي اليمين مياه الشلال الصاخبة، وهذه وتلك يمضيان فيصبان في بحيرتين هادئتين، حيث تغمر بسكون خاصرتي الحيوان.

هنا، لا يظهر الإنسان إلاَّ صورة ظلّية صغيرة جداً، على نتوء صغير من البحيرة. فوق جسر أوهى من ساق النبت المتسلق، وعلى عكس الفن الغربي فإن الإنسان لا يؤلف فيه النهاية الأخيرة ولا مركز العالم، إنه لا يظهر إلاَّ كقشّة تافهة ضائعة في تموج الجبال.

إن الطبيعة ليست، كما هي في الغرب، مشغل عملنا؛ إنها ليست مادة جامدة نسعى إلى أن نسيطر عليها. فالكون يشكل كلاً حياً بحركة واحدة من الحياة، شاملاً، على حد سواء، الجدول وقمم الجبال، الشجرة والصخور، الغيوم والعصفور ــ وما الإنسان إلاَّ لحظة في هذه الدورة الأبدية.

لقد علمت أديان الصين واليابان الإنسان هذا الاندماج للكل في «الكل». فالطاوية تتطلّب الاندراج في المبدأ الشامل الذي ندركه بمعرفة حدسية، بتأمل يتحقق بصورة محسوسة في نهايته اتحاد الإنسان بالطبيعة.

أما البوذية، التي سوف تنتشر من الهند، بصورة مكثفة، إلى مجموع بلدان آسيا، فتعلم أن الحياة كلها ألم وأن المسؤولية في هذا الألم تقع على الرغبات والملذات، وأنه لوضع حد لهذا الألم لا بد من كسر دورة الولادة من جديد (العود الأبدي) التي لا نهاية لها، والتي تربطنا بعجلة الوجود، فالإنسان الذي يقلع عن الرغبة وعن اللذة سوف يعرف الخلاص بالذوبان في الأبدية كانسكاب كوب من الماء في البحر.

يعرف الشرق وحدة عظيمة جداً من المذاهب والعقائد، توفيقية دينية حقيقية. ففي الصين، في عهد سلالة السونغ ــ من ٩٦٠ ــ ١٢٧٩ ــ يتطابق نسق الأشياء

مـع السمو النهـائي للطبيعة الـطاوية، والـطاو بحسب لاو ــ تسـو هـو الينبـوع الأول الأبدي لكل ما يوجد، قوة حية ماثلة في كل شيء. فالـطاو، على عكس الفلسفات الغربية التي تفصل بين الذات والموضوع وتعارض بينهما، الإنسان والطبيعـة، يعتبر الداخل والخارج كمجموع في كـل شيء يلتقي مؤثر مبـدأين متعارضين الين (Yin) واليانغ (Yang)، عنصر ذكر وأنثى يكون الطاو وحدتهما العليا.

ولم ترسم البوذية قطيعة بالنسبـة للكونفـوشية الجـديدة، المتشبِّعـة بالـطاوية، وإنما شكلت غنى آثار في عصر السونغ ازدهاراً رفيعاً في الفن الصيني.

تشدد البوذية التشاءان (Tch'an) (الذي يدعى زين (Zen) في اليابانية)، على ضرورة تحرير الفكر لكي يستطيع تلقي الإشـراق. فالتـأمل يجب أن يحـرر الإنسان من كل رغبة، من كل عاطفة، من كل تصور، من أجل أن يعلو عن بلبلة المجتمـع التقليدي وأن يندمج بالطبيعة ويكتشف بأن كـل شيء واحد.

في الإشراق إن زين، كل الطبيعة، يتـطابق مع أسمى الحقـائق في البوذيـة. هذه الوحـدة تجمل في صـلاة، في بستان، في زهـرة أو في منظر طبيعي على حـد سـواء. فإن الشـلالات، الأرض، الجبال، هي تجليـات لما يـدعوه البـوذيـون زين (Zen) الـ «جسد الإلّهي للقانون».

وما الرسم إلاَّ وسيطاً بين وسطاء آخرين لتجربة زين بالطريقة نفسها التي تعتبر فيها حفلة شاي أو الرمي، بالقوس والنشاب، كتجربة روحية ودينية، لا تشكـل البتة فنـاً بالمعنى الـذي نفهمه في أوروبـا. ذلـك أن الفنـان لا يلقىٰ نفسـه منفصـلاً عن الـطبيعة التي يعبـر عن إيقاعـاتها العميقـة، ويندمـج الشاعـر بما يغنيـه والرسـام بما يرسمه.

ولا ينبغي أن ينظر إلى تأمل الطبيعة كلذة من لذات الحساسية وإنمـا كتدريب يجددنا بالإتاحة لنا الخروج من ذواتنا.

فإن الرسام يتطابق مع تقلبات الرياح، مـع حركـة الغيوم والضبـاب، مع قـوة الجبال، مع انسياب مياه الشلال، مع تلك الـطاقة كليـة الوجـود التي تتخذ الشكـل

الرمزي للتنين. والمقصود هنا ثابتة الفنون الصينية واليابانية التي تشكل فرعين لشجرة واحدة.

من المراصد البرونزية والأحجار اليشبية المرصعة في عصر الشانغ، في حوالي الألفين قبل تاريخنا، حتى تماثيل بوذا النصفية بعد ذلك بألف وخمسمائة عام، يعثر المرء على نفس الحليات الحلزونية التخطيطية التي توحي بحركة وإيقاعات الحياة الكونية.

وثمة أشكال هندسية بسيطة تتحول إلى أشكال حيوانية. وهكذا نمر بانتقال متّصل،من الموضوع المجرد إلى التصوير الحيواني ، أو تصوير الجبال أو الآلهة، ومن التجريدية الزخرفية ننتهي إلى قناع التنين.

وهناك مبخرة من بداية عصر تسين (Ts'in)، في القرن الثاني قبل تاريخنا، لها شكل الجبل، فالزخارف المنحوتة تخلط بين التجميل المجرد وتموجات الهضاب ووثبات الحيوانات؛ ودخان البخور ينطلق من ثقوب حوائط التحاريب. هكذا يتنفس الجبل السحري في الطبيعة الحية.

إن رسماً جدارياً، بارافان ياباني في عصر النارا (Nara)، في القرن الثامن، أو لوحة مأطورة من الخشب، كاكيمونو (Kakemono) ـ والمقصود عصائب من الحرير عامودية على عكس الماكيمونو (Makemono) المؤلف من عصائب أفقية ـ من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، منظراً طبيعياً من صين السونغ، تذكّر، فيما وراء المظاهر المباشرة، بتلك المملكة الصامتة حيث لا يشكل الإنسان والطبيعة إلاّ شيئاً واحداً.

ذلك هو الجوهر في فن يسعى دائماً وراء الإيقاع الكامل والمثالي. فالفنان لا يستطيع إعطاء حياة لما يرسم إلاّ إذا فهم،بالتأمل والتقشف، الينبوع الوحيد للقوة التي تجرّد الشجرة من الورقة الميتة، التي تعتق الجرف الثلجي، وتطلق السيل الجارف، وتجعل الخيزران يتراقص، وتثقب رؤوس أغصان الشجرة الغيوم أو تحرك السحب الصاحية.

حتى في عصر أكثر قرباً، في السابع عشر وفي الثامن عشر، عندما يأخذ من الأوكيو ـ إي (Ukiyo – e) (رسم العالم العائم) في اليابان بالميل إلى الرشمة، الشائع على المستوى الشعبي بسبب تمثيلاته لمشاهد من الحياة اليومية، فإننا نرى دوام خاصيات الرسم القديم الأساسية. وهذا ما تشهد به رشمات هارونوبو (Harunobu) وأوتامورو (Utamoro) في القرن الثامن عشر وهوكوساي (Hokusai) أو هيروشيغ (Hiroshige) في التاسع عشر.

في لوحة طبيعية لشومو (Shomo)، رسمها هيروشيج (Hiroshige) في عام ١٨٣٣، فإن تموّج الخيزران وانحناءة السقوف، والمنظر الجانبي للطرق والأشجار وظلالها وحركة تلك الظلال، وضربات المطر، جميعها يحركها النفس نفسه، إندفاعة الحياة المشتركة نفسها، فإنها تزدحم وفقاً لنفس خطوط القوة، المرسومة كالسحالة الملبية لجاذبية المغنطيس، ستشارك في توهج نفس شعلة الحياة.

إن بُنْيَة الأثر وفن تنفيذه لا يشكلان إلّا شيئاً واحداً مع هذا المنحى في تصور العالم، يكاد فن الرسم الصيني كله، وحتى الياباني، أن يكون بالألوان المائية ممزوجة بالحبر الصيني حيث لا يلعب اللون أبداً دوراً رئيسياً.

ذلك أن مواداً كهذه لا تيسِّر التعبير عن الحقيقة الواقعة الحسية، ولكنها، أكثر من ذلك، تعبر عن اللامرئي. فبالنسبة للصيني، إن هذا التعبير هو التعبير عن المبدأ الحيوي الإيقاعي الذي سكن الأشكال والذي يمضي إلى ما وراء حجب الألوان أو الخاصيات الملموسة للمادة.

تفوق أوج الفن الصيني يخيِّم «صمت من ضوء القمر».

إن فنَّيّ الرسم والخط يرجعان إلى نفس الأصل؛ وهناك كلمة مشابهة تدل عليهما. فمن أجل الكتابة يُمسك دائماً بالريشة عمودية على الورقة، ومن أجل الرسم، يحدث أن تُحنى لكي تشكل لطخات وركاماً.

ولقد أتيح لي في اليابان أن أرى خطّاطاً تقليدياً أثناء عمله؛ فهو لا ينقل الريشة بمفصل اليد أو بالأصابع وإنما بالمرفق والكتف. إنه يرسم راكعاً أمام ورقته.

الأصابع والمعصم تظل ثابتة. كل شيء يبدأ بالكتف. فينفذ على هذا النحو، فوق مدرَّجه، ضرباً من الرقص، متطلباً امتلاكاً مطلقاً للجسد بأكمله، سيطرة على العضلات وعلى التنفس، تماماً كما يفعل من أجل الرمي بالقوس. يسجل رسمه كأنما يدون في زلزلة: إنه يمثل إيقاعاً شاملاً لرقص جسمه، وإذ هو يهتز هكذا بالتناغم مع العالم فإن للرسام هكذا الملكة بنقل هذه الإيقاعات إلى أثره بواسطة جسمه نفسه الذي يخدم وسيطاً بين الطبيعة والرسم.

إن روح هذا الشكل من الفن جرى تقنينه، منذ القرن الرابع من تاريخنا، بواسطة الرسام سيبي هو (Sie Ho) في مقدمة مؤلفه **تصنيف رساميّي العصور القديمة**، حيث يذكر المبادىء التي تحكم تاريخ الرسم الياباني والصيني كله بالإشارة إليها تحت اسم «مبادىء الحيوية الإيقاعية»، فهي تحدث صهر إيقاع الروح والحركة في طبيعة حية بأكملها.

فالفنان يعيش في تساوق الروح الكونية، وفي لحظات إشراقه، لحظات رجع جسمه وروحه، يبث هذه الحياة فيما يصوغ. لقد أدرك، فيما وراء المناظر المباشرة للعالم، تيار القوة الكونية[1] الذي يحركه.

جميع المبادىء الأخرى مشتقة من هنا: تبيّن اللوحة، الأمانة للواقع برسم الأشكال. المقصود التعبير عن طاقتها الكونية ـ هذه الطاقة تعمل كزوبعة تارة مجتمعة وتارة متفرقة تحت قشرة الأشياء ـ التي لا تلتقي محتجزة في إطار أو خاضعة لتناظر ولكنها على العكس، تترجم كضرب من شطر من الأبدية راسم الاندفاعات التي تتمرس خارج المشهد المرسوم.

تنجم عن ذلك تركيبات لامتماثلة، متضمنة مناطق عريضة فارغة، تاركة إحساساً بشيء ناقص يحرر التخيل. وبعكس لوحاتنا من عصر النهضة لا يُسعى فيها إلى تصوير مشهد، وإنما إلى بث حركة وحالة من روح الطبيعة.

مجموع هذه المبادىء ينتج مما لا يشكل فحسب قاعدة جمالية، ولكنه يلخص التجربة الدينية للحياة التي ليس الفن سوى التعبير عنها.

فليس للرسم المنظور، مثلاً، أي شيء مشترك مع الأعراف الهندسية والعلمية المعدة في الغرب في عصر النهضة التي تمنح الملاحظ وضعاً مركزياً ومتميزاً بتناسق اللوحة.

فالمنظور متحرك ويرمي إلى جعلنا نرى العالم في كماله، بدءاً من المشهد الطبيعي نفسه، وليس تبعاً لنظر الفرد.

ذلك أن الجوهر هو إدراك ما كان الرسامون الصينيون، في عصر السونغ، يسمونه «أوردة التنين»، خطوط قوة المشهد الطبيعي، وأن يرسم البين (Yin) واليانغ (Yang)، تضادات وتوترات اللوحة.

ففي «طريقة الداعي والمدعو» يوازن شكل مفتوح شكلاً مغلقاً، السماء والأرض توازنان الأعلى والأدنى من اللوحة. المقصود دائماً جعل اللانهائي، السرمدي الذي يطفح به المشهد ويتجاوزنا حاضراً وحياً.

إن التناظر، كما أشار إلى ذلك مراراً عديدة ليونار دو فنشي ودورر (Dürer)، هو ناشىء من تأمل الجسم الإنساني المعتبر كمقياس للتناسب الشامل. فالرسم الصيني والياباني، في الجهات المقابلة لهذا المذهب في المركزية، ينطوي بالضرورة على اللاتماثل بالتركيب يطلق نظرنا نحو اللانهائي بدلاً من تركيزه على صورة.

* * *

ماذا كان تأثير الفن الشرقي على الغرب؟

إنطلاقاً من القرن السادس عشر، تجهد صناعة الخزف الأوروبي بمحاكاة البورسلين الصيني، وهذه، هي حالة الخزف لدى آل مديتشي، ذلك الذي ما زلنا نجده في حدائق بوبولي (Boboli) المصنوع فيما بين ١٥٧٥ و١٥٨٧. وهي، في القرن السادس عشر والثامن عشر، حال خزف دلفت (Delfet)، المستوحى من عصر مينغ (Ming)، الذي يتطور بخاصة عند سقوط المينغ في عام ١٦٤٠، والحالة في خزف شركة الهند الإنجليزية والفرنسية وخزف شانتيي (Chantilly)، عام ١٧٢٥

الذي يتأثَّر باليابان ولا سيما بخزف كاكيمون (Kakiemon).

والمقصود هنا مثل نموذجي لتغلغل الشرق في الغرب.

فعندما اكتشف الرسامون الأوروبيون الفن الشرقي، الانطباعيون منهم بوجه خاص، بدأوا في فك الروابط التي كانت بخطأ اليونان، وبخاصة النهضة، تربط الفن بالعلم، بهندسة الرسم المنظوري، بعلم التشريح، بالفيزياء.

إن أدوات الرسم اليابانية المائة التي اكتشفها الانطباعيون في معرض بينغ (Bing) الأول عام ١٨٦٧ كانت جميعها مرسومة من قبل التابعين؛ فلم يكن أي منها يرقى إلى زمن العصر العظيم، ومع ذلك فإنها أتاحت لفنانينا أن يتحرّروا من عاداتهم البصرية.

فقد كشف فيها مانيه (Manet) التوتر المتضاد للسطوح المنارة والمظلمة والتأثير الشديد للمسطحات الفارغة الكبرى.

وتعلم ديغاس (Degas) بواسطتها إرجاع كل شيء إلى وحدة الحركة والإقلاع عن مبادىء الرسم المنظور والتركيب الكلاسيكي باستخدام هذا التركيب اللامتماثل، راسماً صوراً غير متمحورة، مقطوعة من الحوافي.

ووضَّح مونيه مجموعة ألوانه عند تماسها، فراح يكتب: «استحسن إيحاءاتها الجمالية التي تذكر الحضور بالظلّ والمجموع بالجزء». وقد احتفظ غوغان (Gauguin) من فن الحفر الياباني بفصل السطوح بالخط، وكذلك استعمال الألوان «المسطَّحة».

جميعهم اكتشفوا، في نفس الوقت، نقيضة للتقاليد الغربية ووسيلة للتحرر منها.

كان الفن الياباني في نظرهم رفضاً للأكاديمية، الشكل المنحلّ لتصورات النهضة.

إن ڤان غوغ (Van Gogh) وحده اجتاز عتبة هذا الرفض وتلك الاقتباسات

التقنية. فلقد عثر، ربما بصورة لا شعورية، على الروح العميقة التي تحرّك تلك الآثار الفنية.

وثمة رسامون آخرون أكثر قرباً منا من (هارتونغ) إلى (ماثيو) أو إلى بشيت، جرّبوا، بشيء من النجاح، أن يتمثلوا اتّساقات فن الخط الصيني أو الياباني، أو مثل بولّلوك أن ينتقلوا بعمل تصوير زيتي (Action painting) الرقص التشكيلي لفنان الشرق الأقصى.

ما زلنا حتى الآن لم نتجاوز تمهيدات المحاولات الأولية في هذا الحوار الحقيقي الذي سيتيح لنا بأن نعي نسبوية تصورنا الغربي للعالم، وأن نحقق أخيراً التركيب العظيم، القادر وحده على توليد إنسانية شاملة شرعياً.

جعل اللامرئي مرئياً:

إن مثل الفن الأفريقي مثل بليغ. فبعض المؤلفات الأصلية الأساسية لم تنقل إلّا مؤخراً؛ وهذه هي حال كايدارا (Kaydara) المالية التي تدين بنقلها إلى السيد هامپاتي با (Hampaté Ba)، أحد حكماء أفريقيا. وفي كلامه عن التقليد الشفهي يقول: «كلما مات شيخ أفريقي طاعن في السن كانت بموته مكتبة تحترق».

في هذا الميدان كذلك نادراً ما حظيت أفريقيا بفرصة. إنها انطلقت انطلاقاً سيئاً، على حد قول رينيه دومون.

قبل كل شيء لم تكن تمتلك لغة مكتوبة، ثم كانت تنقصها الحجارة، ولهذا السبب فإن معظم آثار الفن الأفريقي العظيمة مصنوع من الخشب، وبالتالي فهي قليلة المقاومة للتآكل على مر السنين.

ترجع الآثار الوحيدة السابقة للقرن الثامن عشر، في أصولها، إلى شواطىء باندياغارا الصخرية في بلاد الدوغون (Dogon). وإذ وُضِعت هذه الآثار ذات الصفة الدينية في كوى جيرية في الحوائط، قد حميت بترشحات المياه التي كانت، وهي تسيل، تخلف قشرة من الكلس تحفظ الخشب من الداخل والخارج. وعلى هذا النحو أُنقذت بعض الآثار التي ترجع إلى القرن السابع عشر.

فلم يبق من الفن الأفريقي القديم حتى الآن إلّا برونزيات بينان (Benin)

وبعض بقـايا حضـارات نوك (Nok) وإيفيـه (Ifé) القديمـة التي اكتشفها من جـديـد الإنجليزي برنارد فاغ (Bernard Fagg) وأخوه وليام.

وما هيء لنا أن نعرفه من الآثار الأقرب عهـداً إلى حدٍ مـا، فإنـه يحمل طـابع التأثير الأوروبـي، بيد أنه يحتفظ بالأصالة الأفريقية.

يشكل هذا الفن الأفريقي «حكمة مكتـوبة» حقيقيـة، تاريخـاً بدون طـرائف؛ ذلك أننا نستطيع «أن نقـرأ»، من خلال تلك الآثـار، تنظيم المجتمعـات ومراتبهـا، بيناها السياسية، لا المعارك وإنما الجهاز العسكري؛ النظام النقدي وكل ما ينـطوي عليه من قيم أخلاقية من خلال الموازين المحفورة، والتقنيـات الزراعيـة، والأعمال والأيام والألعاب والصيد والرقص.

وقد بدأ عمل حل الرموز منذ حين؛ حلّ علم الرموز تشوكفيه (Tschokve) في أبحاث وتنقيبات الآنسـة م. ل. باستـان (Bastin) تيرڤـويرن (Tervuern)؛ وكتـابات نالوبـا وباكـوبا في أعمـال تيراكـو ــ فورش (Tirako – Faurche)؛ ولغـة منسوجـات دوغــون (Dogon) بفضــل السيــدة دييتـرلين (Dieterlen)؛ وفن العمــارة في فـالي (Fali)، شمالي الكامرون، بفضل جهود ج. پ. لوبوف (Le bœuf)؛ وعلم الرمـوز لدى باميليك (Bamiléke) وباموم (Bamoum) (غرب الكاميرون) بأعمال إينجيلبـرت مـوينغ (Engelbert Mweng)؛ ومـوازين أشانتي (Ashanti) وآكـان (Akan) وبـاوليـه (Baoulé) ورمــوز الحلي فـي أديمـكــرا (Adimkra) في ســاحــل العــاج وفي غانا. . . إلخ.

هذا الفن الأفريقي بـان لأعين الغربيين في مـرات ثلاث: بـواسطة التكعيبيين من ١٩٠٥ إلى ١٩٠٩، وتعبيـريّـي بروكـة (Brücke) من ١٩٠٤ إلى ١٩٠٥ وأخيـراً مع السيرّياليين من ١٩١٩ إلى ١٩٢٣.

لكنـه للأسف، جُـرِّد في الحالات الثـلاث من مضمـونـه الخـاص، وفُصلت قدرته على التعبير عمّا كان عليه أن يعبر عنه، وهذا هو أسوأ حادث مـزعج يمكن أن يعانيه أثر فني.

لقد استخدمه التكعيبيون والتعبيريون والسرياليون لأنه كان يؤيد تجربتهم الجمالية في المرحلة، مهتمين بتشكيلته أكثر كثيراً من اهتمامهم بدلالته الواقعية.

فالمهم دراسة هذا، لا كالأوروبي الذي يصاب بالذهول أمام عجائب الفن التشكيلي لأفريقيا وإنما انطلاقاً من معناه العميق للسعي إلى إقامة حوار حقيقي.

إنني لم أسكن مدن الساحل فحسب وإنما سكنت المدن الواقعة على بعد ألف كيلومتر في داخل الأرض، وسط البلاد، ولا سيما لدى قبائل البساري (Bassari) في السنيغال ــ الذين لا يضعون الأقنعة ــ وعند الغورو (Gouro) والباؤولية (Baoulé) في ساحل العاج ــ الذين يضعون الأقنعة.

ولا بد من النظر إلى القناع الأفريقي على أنه تكثيف للطاقة بالدرجة الأولى، فالقوة التي يحتوي عليها والتي يُطلقها، مصادرها، الطبيعة والأجداد والآلهة.

عندما يرقص الأفريقيون بأقنعتهم يغترفون من تلك المصادر طاقة ينشرونها في الأمة بأكملها، انبساط وانقباض القلب الأسود، ذلك هو بالنسبة لي الجوهر. فقد أقنعتني بذلك بصورة عميقة علاقاتي بالأفريقيين.

ومن دون القيام بدراسة متعالمة في تاريخ الفن الأفريقي (هناك دراسات ممتازة) يمكن أن يَنمّ عن الرابطة الموجودة بين الروح التي تحركه ومقاصده العميقة والوسائل التشكيكية التي توضع موضع التنفيذ.

فإن الطبيعة بالنسبة للأفريقي هي ضرب من المجال المغنطيسي تستمد منه القوة. لقد قال لي فجأة ذات يوم، في ربوع البسّاري (Bassari)، فيما وراء نيوكولو ــ كوبا، صديق من السود كان يقودني خلال الدروب: «كلا! لا ينبغي المرور من هنا، فإن الجدّ لا يريد ذلك». وأشار عندئذٍ يريني جذعاً وحجراً كان لهما، في نظره، معنى لم يكن في وسعي أن أفهمه.

إن الأفريقيين يعرفون طاقة وحيدة هي التي تحرك الطبيعة بدرجات من الكثافة القوية إلى حد ما، طاقة تستجيب لقلقنا ولرغباتنا ولآمالنا.

بالنسبة لهم ترتكز المشكلة الجوهرية على احتباس تلك القوى المبعثرة وعلى

تكـوين نواة معهـا من الحقيقة الـدافعة أكثـر كثافـة. وفي هذه الـروح يعمل القنـاع كركيزة مرئية لقوى غير مرئية.

لا يكون الهدف المطلوب بلوغه هو المشاركة في سريالية يضمرها الكون.

هكـذا يستطيـع الفن الأفريقي تـذكر الحيـوان أو السلف أو الألوهيـة بواسـطة النحت أو المـوسيقى أو الـرقص، والمقصـود كل أوحـد. وفي جميع الأحـوال، إننا نشاهد انتساخ الإنسان بواسطة المهارة في رقص شعائـري خاضـع لقوانين إيقـاعية، يحدث تراكماً قوياً من الطاقة.

إننا بعيدون عن التصور الغربـي للأثر الفني.

رأيت رجلاً يموت كان يضع قناعاً لقبيلة غيـر قبيلته. فـالقناع يكـون مشحونـاً بقوة هائلة إلى حدّ أنه يستطيع قتل ذلك الذي يضعه بلا مسوغ.

فما نعتبره كأثر فني ليس إلاَّ موضوعاً غير متماثل مع وظيفته، لقـد فقد قـوته، يـوضع في متحف أو في مجمـوعة. . أو في خـزنة ــ إن لم يغـد في حفلة موسيقيـة أو عرض مسرحي ــ لكن الآثار الأفريقية لم تخلق من أجل التأمل والمشـاهدة؛ إنهـا موضوعات من المشاركة مخصصة لإتمـام احتفالات شعـائريـة، وإذا ما جـرِّدَت من مضمونها الإنساني والمقدس تفقد كل معقولية.

يقول مالرو بدراية حقة: «إن المتحف هو الذي يكره المطلوب على أن يصبح تمثالاً».

قس على ذلك الأقنعة الأفريقية التي تكون وظيفتها إثارة قدرة فوق الطبيعية.

إن ما ندعوه رقصاً، موسيقى، نحتاً، ليست إلاَّ مؤلفة لنفس الفعل الذي يرمي إلى احتباس قوة وإنفـاذها إلى الجمـاعة التي تلتمسهـا وتستدعيهـا. فإنـه يُعاد، من القوة إلى الفعل، تحيين قدرة أحد الأسلاف أو الآلهة وإحياءها بـأن تعاش أسـطورة ذلك السلف أو الإلّه من جديد بالاحتفال الطقوسي.

هذه القوة التي يعاد خلقها تتجاوز قوة كل واحد من أعضاء الأمة، وهكذا نبلغ ما هو فوق الطبيعي، ما وراء الجمع البسيط للقوى الفردية.

إنها لحظة العمل الجماعي المشترك، الإيمائي التحضيري، حيث يتأكد، بمشاركة شاملة، الالتحام الداخلي الديني لجماعة من الأفراد. فالجماعة تتجاوز إمكاناتها، سواء في مادة الصيد أو الحرب أو الزراعة أو أي شكل من أشكال الخلق.

يقول إيميه سيزير (Aimé Césaire) كشاعر عظيم: «هنا، الحياة المحتبسة والتي يُعاد توزيعها وفقاً لقاعدة الغناء وعدالة الرقص».

إن الفنان وهو يحفر الخشب لإعطائه شكل القناع لا يسعى إلى محاكاة ظاهر محسوس وإنما إلى إعطاء شكل مرئي لحضور غير مرئي، فوق الطبيعة ــ لكي يحتاز على قدرته.

أية قدرة؟ إنها تبدأ من قدرة الظبي، من عدد من التي وارا (Ty Wara) في مالي، إلى القدرة المرعبة للسلف ــ كما هو الحال في بعض الأقنعة من الغيريه ــ ووبيه (Guéré – Wobé) في ساحل العاج.

إن الأقنعة بغضّ النظر عن كل مشابهة مادية؛ فهي ترمي فقط إلى استحضار جهد السلف وقدرته بواسطة إحكام إيقاعي للأحجام.

فالظاهر قليل الأهمية. إن ما يهم هو خلق حقيقة واقعة تبعث قدرة؛ ذلك أن عظمة فن صناعة التماثيل ترتكز على هذا المبدأ.

يمثل الرقص الشعائري بالإيماء ويلخص بإيقاعه مسير العالم، وبإعطائه ركيزة مرئية لروح الأموات، فإن فن صناعة التماثيل يجمع قواها.

إن دلالة آثار كهذه تحكم بينها. فهي تبدأ بالانفصال عن العالم اليومي برفضها لمحاكاته. إنها تتخيل حقيقة واقعة جديدة، مشابهة لحقيقة شكل تكنيكي، لا تسعى إلى تقليد حقيقة واقعة موجودة.

فإرادة تكثيف حضور وقدرة الـ «كل» في هذا الشكل تنطوي على تبعيد صارم من كل عنصر لوحدة المجموع. وهذه هي ثابتة الخلق الفني المهددة دائماً بإغراء

النـزعة إلى الـطبيعة أو بـالمحاكـاة الصمـاء الغـريـزة على الغـربيين إلى أن يهيأ لهم اكتشاف فنون اليابان وأفريقيا والإسلام.

إن التشـويه لا يـوجد إلاّ بـالنسبة لنمـوذج خارجي. الأَوْلى أن يجـري الكلام على «التكوين».

فضرورة جعل اللامرئي مرئياً تقود إلى رمزية تستبدل الصـورة بالـدلالة؛ ذلـك أن الدلالة تشير إلى ما يكـون وراء الظاهـر وتعطيـه معنى. فثمة مَثَـل بوذي يقـول: «عندما تدل الأصبع على القمر، فإن الغبـي ينظر إلى الأصبع».

قوام المشكلة، بالنسبـة لنا، أن نتعلم لغـة فن كهذا، الأمـر الذي يقـودنا إلى تجـربة بشكـل آخر من العـلاقة بين الإنسـان والعالم، بين الإنسـان والإنسان، بين الإنسان ومستقبله.

إذ يتسبب احتبـاس القوى المـاثلة في الطبيعـة وضرورة تجميعهـا في نواة من القدرة ــ في ذروة توترها ــ في التعرية المطلقة من كـل ما يمكن أن يكـون حكائيـاً وعـرضياً. ومن هنـا الخاصيـة الهائلة لـلآثار الفنيـة حتى وإن كانت صغيـرة الحجم جداً.

فإن تمثالاً من السينوفو بعلو ثلاثين سنتمتراً يعطي الانطباع بأنه عظيم كالهرم. إن كـل عنصر من الشكـل يردّ إلى هنـدسته الأبـدية، مؤلفـاً نوعاً من الشيء «بحـدّ ذاته».

وبسبب وظيفـة مثل هـذه الآثار ومعنـاها فـإنها تنبثق من مسلك معـاكس تمام المعاكسة لمسلك الفن الغربـي منذ عصر النهضة.

وعلى عكس الفن اليوناني ــ الـذي ينطلق من الفـردي لاستخلاص الخـطوط الجوهرية ــ ينطلق المبتكر الأفريقي من تجربته المعاشة لـلـ «كـل» العظيم من أجـل أن يعطي شكلاً محسوساً لتمائمه، لطلاسمه.

هناك فنان في الغرب هو: جوان غري (Juan Gris) قد فهم ذلك فهمـاً رائعاً. فقد وجد في هـذا العكس تأييـداً لمنهجه الخـاص، وهكذا كتب في عـام ١٩٢٠:

«تعطينا صناعة التماثيل لدى السود برهاناً جلياً على إمكانية فن مضاد للمثالية. إنها، إذ يحركها الروح الديني، تشكل تجليات متنوعة ودقيقة لمبادىء عظيمة وأفكار عامة. فكيف نستطيع ألاّ نقبل فناً يصل، وهو يقوم بالتنفيذ على هذا النحو، إلى جعل ما هو عام فردياً، وكل مرة بصورة مختلفة؟ إنه عكس الفن اليوناني الذي كان يرتكز على الفرد ليحاول الإيحاء بطراز مثالي».

المثال الأفريقي لا ينطلق من أفكار عامة، كما يؤكد ذلك جوان غري، وإنما من التجربة المعاشة من خلال القوة الماثلة في الطبيعة، باستثناء هذا الفارق تبيّن جوان غري على نحو واضح جداً معنى العكس العظيم. فالفنان الأسود ينقل من قوة السلف، الجد، إلى الشكل الذي يكون منه الوعاء على حين أن اليوناني يسعى إلى التعبير عن المقدّس انطلاقاً من الوجوه البشرية التي يستوحي منها.

فما هي تقنيَّة التعبير التشكيلي التي تنجم عن متطلبات البنية تلك؟

عندما لا تجد نفسها نقطة الانطلاق محدودة بمقتضيات المشابهة البصرية الخاصة بنموذج معين، ولكنها على العكس تكون مرتبطة بإرادة إقامة علاقة مع مجموع قوى العالم المحيط ــ من أجل تكوين وعاء لهذه القوى ــ فإن الأمر الأعظم هو أن يتاح لنا أن نعاني جسدياً توتر الخطوط، المساحات، الأحجام والاتساق العميق الذي يتصدر تنظيمها.

ليست الرمزية خارجية فحسب، ولا يكفي التذكير بالخصب بتمثيل بطن أو نهد أو جنس التي تفرض الأبعاد وجودها. ولا يكفي الادعاء باحتباس القدرة بأن نشير، بقوة الخط، إلى قرن الجاموس أو شدق التمساح، وإنما يجب معرفة التعبير عنها بدينامية الدلالات وتناسقها الطوعي.

من هنا تنجم التبسيطات العظيمة التي توحي بالاحترام كأنها نُصُب تذكارية فخمة، وهذا ليس فحسب بفضل الجبهية والتناسب المميزين للآثار ذات الاستيحاء المراتبي، ولكن بفضل هندسية الأشكال التي تدفع بنا نحو عالم آخر ــ ليس عالم الظواهر وإنما عالم النماذج المثالية.

يؤول بنا الأمر هكذا إلى العكس الطوعي للنتوءات. وكان بيكاسو يصيح بصورة تعبير حاد «أَفَن السود؟ إنني لا أعرفه!» وهو الذي كثيراً ما استوحى من أقنعة معينة لدى الباشام (Bacham). فإن تقعراً ما يعبر عن ناشزة أو حدبة بصورة لا تدين بشيء للطبيعة المرئية ولكن بكل شيء للإبداع البصري للإنسان.

ذلك أيضاً هو، سبب التنظيم والترابط الإيقاعي للمنحنيات، للسطوح، للجسوم التي تدين بشيء للإدراك النمطي للعالم وتدين بكل شيء لإعادة بنائها انطلاقاً من التجربة المعاشة لقوتها المحركة.

هكذا نجحت، بفضل خاصياتها التشكيلية الصادرة عن وظيفتها التعزيمية، أدوات دين كان فنانو أوروبا القرن العشرين يجهلونه، في إثارة مشاعر هؤلاء الفنانين.

مرة أخرى، فإننا نملك البرهان على تأثير اللاغربي على الغربي.

إن مؤسسي التكعيبية: بيكاسو، براك، غري، ليجير لم ينظموا مجموعات من التماثيل الأفريقية فحسب، بل وجدوا فيها تأكيداً للأبحاث التي كانوا يتابعونها ـ بعد سيزان (Cézane) ـ لكي تعتبر لوحة كموضوع مستقل. إنهم تحرَّروا من العبوديات التي يستلزمها استنساخ نموذج من أجل تنظيم قماشة رسمهم تبعاً لمتطلباتها التشكيلية، مع وحدة داخلية وتبعية الجزء للكل.

لقد قاد رفض كل وسيلة خادعة براك وبيكاسو، في حوالي عام ١٩١٢، إلى ممارسة العكس بصورة منظمة لإبراز النتوءات: فنقب القيثارة أو حفرة العين يتمّ تمثيلها ببروز أسطوانة أو مخروط.

وأوصل غري نتائج هذا العكس إلى أقصاها، في تركيب آثاره، بالانطلاق من بنية مجردة من أجل «أن يصف» بعد ذلك بحسب عبارته الأشكال وتحويلها إلى موضوعات.

في عام ١٩٢٣، كان فيرناند ليجير (Fernand Leger) على مسرح الشانزيليزيه يعمل على تلاقي موسيقى داريوس ميلهود، وشعر بليز ساندرارز وإيقاعية رولف

دي ماريه في الرقص وباليهاته السويدية، مع تصوره الخاص للديكورات والألبسة التي ابتكرها من أجل **خلق العالم**، أولى باليهاته المستوحاة من دنيا أفريقيا السوداء.

ولقد استلهم التعبيريون الشماليون والتعبيريون من زمرة بروك (Brücke) الألمانية، بعد أن سحرتهم الآثار الأفريقية التي اكتشفوها في معرض دريسد للأجناس، عام ١٩٠٤، قدرة التعبير المباشرة لهذه الآثار. وسعى نولدي (Nolde) في سلسلة أقنعته أو في ملابس راقصيه إلى مضاهاة عنف ابتكارات داهومي وأوقيانوسيا، فهو يبرز، من وجه ما، خاصيته المسيطرة، وينيط به أو حتى يضحي له بسائر ما يتبقى، بتبسيط في الأشكال، توتر في تباينات الألوان، كل شيء يسهم في نفس الهدف.

وأخيراً اعتقد السرياليون أنهم عثروا في الفن الأفريقي والأقيانوسي على التعبير عن الغرائز الجنسية البعيدة في الفرد أو في النوع، على تجسيد، إظهار تشكيلي للاشعور من دون أية مراقبة عقلانية.

وحسب السرياليون أنهم اكتشفوا، على هذا النحو، الوسائل لإرجاع قوة الغرائز البدائية إلى الإنسان المتحضر باستخدام الرموز المؤثرة مباشرة على الجميع.

إن التحليل النفسي للفن البدائي، العودة إلى الاختراع الخرافي، لا بد من أن يتيح تحطيم أغلال العقل، ضوابط الأخلاق، من الخير ومن الشر. وقد فتح الفن الأفريقي، في هذا الصدد، ثغرة في التصورات الغربية للفن، بل وكذلك للحياة.

هذه الأمثلة الثلاثة هي بليغة الدلالة في تفسير ومحاولة التكامل الجمالي في الفن الأفريقي.

غير أن التقاء الثقافة الغربية بثقافة أفريقيا السوداء قد ظل حتى الآن سطحياً، فهو لا يفيد، بصورة عامة، إلاَّ في الكشف عن قطيعة وإنكار الثقافة وعلم الجمال التقليديين في الغرب.

فـالالتقـاء يقيم بخـاصـة على مستـوى وسـائـل التعبيـر التشكيلي وليس على مستوى مختلف المواقف المتبناة بالنسبة للعالم والإنسان وتاريخهما.

وعليـه، إن حوار الحضـارات وقد أوقفتـه ستة قـرون من الاستعمار، وازدراء الثقافات اللاغربية، لم يستأنف إلاَّ في القـرن العشرين، وسـوف تكون مهمـة القرن الـواحد والعشـرين بلا شـك، تحطيم آخـر العقبات وإنجـاز تحقيق فن وثقـافـة في مستوى الكوكب.

جميع الفنون تقود إلى الجامع والجامع إلى الصلاة:

تـدعـو «اكتشـافـات» فنـون الإسـلام من قبـل مـاتيس (Matisse) وبـول كلي (Paul Klee) اللذين استلهماها بعمق إلى ملاحظات مماثلة للتي سقناها بصدد فنـون الصين واليابان أو أفريقيا وتدعو إلى الانطلاق من الحاسة إلى حل لغز الإشارة.

المهم قبل كل شيء أن ندرك على الوجه الأكمل الدلالة الدينية للفن العربـي وعلاقات الفن بالتصوف.

لقد أثَّر الشعـر الإسلامي بـالغرب؛ إنـه يعطي أهميـة كبيرة للحب في مشكله الصوفي، وهذا الإسهام هو نموذجي لما اتسم به الشرق.

فأحد القوانين الجوهرية، في النظـرة الشرقية للعالم، كان قد سنَّه أبو سعيـد وهو صوفي عظيم ولد عام ٩٦٧. هذا القانون هو التخلّي عن الـ «أنا».

يحدد أبو سعيد التصوف الإسلامي على النحو التالي: «التصوف، إنه التخلي عن النافل، وليس هناك من شيء نافل، أكثر من أنـاك، فحالمـا تهتم بنفسك تبتعـد عن الله، وحيثما توجد **أناك** يكون كل شيء جهنماً. وحيثما لا تـوجد هـذه **الأنا** فـإن كل شيء هو نعيم».

هذا الموقف يمضي معاكساً لتيـار الفرديـة الغربيـة رغماً عن تعليم المسيـح: الدرب الوحيد الذي يقود إلى الله **الكل الآخر** هو محبة **الآخر**.

فالصوفي يؤكد: «عندما تنظر إليَّ، فإنه هو الذي تراه، وعندما تنظر إليه فذلك الذي تراه هو أنا».

بعد أن تأملت عجائب أصفهان وشيراز رغبت في أن أعرف الصوفية والشعر الفارسيين. لم يكن من السهل العثور، على سبيل المثال، على منطق الطير للشاعر الفارسي العطّار من القرن الثاني عشر، وهي واحدة من أهم قصائد الإنسانية؛ ذلك أنها للأسف لا تعني إلاَّ بعض المتخصصين؛ إذ لا يوجد سوى مائتي نسخة متداولة منها في فرنسا. إن القصيدة تتصدى في حلَّة مجازية لمقامات الطير، أي لسير الروح نحو الله. يقول العطار: إن نكران الذات هو سر الحياة الخالدة والبعث، وعلى العكس يشكل حب الذات أكبر عقبة في وجه الحب.

ويقدم العطار هذا التعريف للشيطان: «خاطب الله موسى ذات يوم فقال: اسأل الشيطان ما هي الكلمة التي تحكمه. وعندما رأى موسى إبليس يعترض سبيله طرح عليه السؤال فأجابه إبليس: لا تنطق بكلمة **أنا** إذا كنت لا تريد أن تصبح شبيهاً بي».

تحترق هذه الطيور أثناء رحلتها، جسداً وروحاً، وفي نهاية طيرانها لا تكون إلاَّ غباراً، وما دامت تكون قد أعطت عندئذٍ كل شيء، فإن جميع الأشياء تكون قد أعيدت إليها. ففي الصورة المنعكسة في عينيها، وهي تنظر إلى بحيرة في بطن الجبل، تشاهد الطيور وجه الله، ولم يكن ذلك أي شيء آخر غير وجوهها جميعها، وقد شكلت وجهاً واحداً بعد أن أنكر كل منها ذاته.

تلك هي تعاليم العطار.

عندئذ نسمع صوت الله، صوت الطير الأسطوري، السيمورغ (Symorgue): «إن شمس جلالي هي مرآة، فمن يتمرَّى فيها يكتشف روحه وجسده، يكتشف نفسه بأكملها، وإن كنتن قد تغيَّرتن تغيّراً عميقاً، فإن من تكتشفنه حقيقة هو أنتن كما كنتن من قبل. عندما اجتزتن وديان الطريق المرعب، عندما عانيتن وقاتلتن من أجل أن تتجردن من أنفسكن وأن تبلغن الكمال، لم يفدكن إلاَّ فعلي، آمنين أنفسكن إذن فيّ بفخار وبلذة، لكي تعثرن على أنفسكم فيّ».

إن تصوّر المتصوفة الصوفي يشكل نقطة الانطلاق في جميع الشعر الفارسي، وبخاصة الصلة التي توحّد الحب الإنساني بالحب الإلّهي.

وهكذا يمكننا، في أحد الآثار الذي يرجع تاريخه إلى القرن الحادي عشر: **ياسمين المخلصين في الحب، ياسمين الأحبة**، أن نقرأ بريشة روزبيهان الشيرازي (Ruzbehande Chiraz) ما يلي:

«إن الخير الأسمى الذي تتوق إليه كائنات هذا العالم يُقدم للجميع في أمارات المحب والمحبوبة. فحب المحب والمحبوبة تغمره نفس القوة التي تجذب الإنسان نحو الحقيقة الواقعة الإلٓهية، الحقيقة القصوى، ذلك أن حب الجمال يتيح التأمل في الوجود الأبدي بعين الله نفسها، والمقصود نفس الحب الواحد، وفي كتاب الحب الإنساني نتعلم قراءة قاعدة الحب الإلٓهي».

هناك قصيدة للصوفي الرومي من القرن الثالث عشر تعبر عن هذه الوحدة العميقة بين الحب الإنساني والحب الإلٓهي. فليس هناك من ألم أسوأ من ألم الاقتلاع من الكل، ويحيا الصوفي على هذا الحنين الذي هو ينبوع جميع أناشيده. وفي قصيدته أنَّه القصب يغني الرومي هذا الحنين.

ذلك الذي انتزعته من ينبوعه الأول
يتوق إلى لقاء زمن اتحاده.
اسمعوا حكاية القصبة من لسانها
إنها تئن من الوحدة وانقطاعها من جذورها
منذ أن اقتطعت، فإن العاشقين الممزقين
استعاروا صراخي للبوح بأناتهم.
ذلك أنني بحاجة إلى قلب ممزق بالفراق
لأفشي ألم هذا الحنين
أرافق المحب البعيد عن محبوبته،
أنا رفيق كل وحدة
وسري ليس منفصلاً عن شكواي
إنها بئر الحب الذي تعيد إلى الناي
حمية الحب الذي تغلغل إلى الخمر.

من أهم الرموز المؤثرة الذي يعبر شعراء الفرس به عن انتقال الحب الإنساني إلى الحب الإلّهي، من خلال موت الذات، هو رمز الفراشة التي يستهويها اللهب ويحرقها، مثل هذا الذي يذكره السعودي في قصيدته التالية:

«ذات ليلة، وقد جافاني النوم، أتذكر أنني فيها
سمعت الفراشة تخاطب الشمعة قائلة:
«أحبك! وإني لأدرك بأنني أفنى بهذا الحب.
ولكنك أنت لماذا تئنين ولماذا تحترقين؟»
«أيتها المحبة الزهيدة، أجابت الشمعة،
إن العسل، صديقي الحلو، قد فصل مني
منذ أن صارت عذوبته توجد بعيدة عني
كالزهد، المحب الممزق، فإن النار تحرقني».

حينما كانت تتكلم، راح فيض أليم
من الدموع ينهمر منتشراً على وجهها الأصفر.
قالت لي: «أيتها الدَّعية، إنك لا تفقهين شيئاً من الحب
لا تعرفين الألم ولا الثبات، ذلك أنك
عند أقل ملامسة للنار تهربين
أما أنا فأبقى لكي أفنى بها
إذا كانت نار الحب تحرق أطراف جناحيك
انظري تجرئي على الأقل أن تحترقي فيها بأكملك»
ولم يكن الليل قد مر بجميع ساعاته
إلاَّ وكانت هناك امرأة تطفىء الشمعة فجأة
وفي حين كان الدخان يرتفع، قالت:
«تلك هي شريعة الحب المحرقة، يا بنيّ!
إليك إذن السرّ إذا شئت أن تعرفه
ما من أحد ينجو من لهيبه إلاَّ بالموت».

وقد مضى قرن على ذلك، كتب حافظ بدوره:

كالشمعة تحرق النفس
مضيئة في لهب الحب
من قلب نقي، ضحيت جسدي.
طالما لا تصير كالفراشات
فإنما بالحنين إلى الكل
لن تستطيع أبداً الانعتاق
من عذاب الحب

كان غوته. وقد اعترف بحافظ أستاذاً له، يكتب: «أحافظ، يا له من جنون، أن يدَّعي المرء مضاهاتك!».

وفي **الديوان الشرقي ـ الغربي** يتناول غوته مرة أخرى فكرة حافظ الرئيسية عن الفراشة والشعلة، وذلك في قصيدة من أشهر قصائده:

أريد إطراء الحيّ الذي يتوق إلى الموت في الشعلة
في ربيع ليالي الحب
حيث تتلقى الحياة، حيث تعطيها
تنتابك نشوة عجيبة
أمام الشعلة الصامتة

لم تعد تبقى حبيساً
في جوف الظل
فإن رغبة جديدة تدعوك
إلى حب أعلى.

مامن مسافة توقفك
تطير نحوه. مفتوناً
وأنت، بحب النور
تحترق فيه كفراشة.
لست إلَّا ظلاً في ليل الأرض
طالما لا تدرك
هذا القانون: الموت والصيرورة!»

نكتشف في الشعر الفارسي، مع قرن من السبق، مفهوم الجمال والحب المرتبط بالخاصة التنبؤية لدى دانتي الذي كان هو كذلك ينتمي إلى جمعية المخلصين للحب.

ذلك أن الحب المهذب قد ماشى، الفاتحين العرب، منطلقاً من الفرس إلى الأندلس.

فإذا رجعنا إلى أبعد من ذلك في الزمن لاكتشفنا بأن الفكرة الرئيسية في تريستان وإيزولت (Tristan et Iseult) قد وردت من قبل في قصيدة من قصائد غورغاني هي ويس ورامين (Wis et Ramin) النموذج الأصلي لمؤلف كريستيان دي ترويس (Chrestien de Troyes).

فقد كان تأثير الرموز الشعرية الفارسية والعربية على الآداب الغربية هائلاً. وثمة مثل حديث نجده لدى أراغون في كتابه **مجنون إيلسا** المستوحى من مجنون ليلى الذي غناه فيما مضى الشاعران الفارسيان نظامي والجامي:

وفي قصيدته، يزجي أراغون المديح مباشرة للجامي:

أيتها الينابيع، اصمتي
وأنت طيور الحساسنة
آه! إذا لم يبقَ الجامي
فمن أنا الذي يبقى؟

شفتي صفراء من الصمت
وعيناي تموتان
آه! إذا لم يبقَ الجامي
فما قيمة الغابات في نظري؟

* * *

تتيح الفنون التشكيلية اقتراباً آخر من الحضارة الإسلامية.

إن الفن الإسلامي يعبّر عن مفهوم للعالم يحكم في آن واحد مقصده وموضوعاته ومصطلحه التشكيلي وتقنياته.

فالمفهوم الإسلامي للعالم لا يحض على التمثيل ـ الواقعي ـ مع أننا، في هذا الصدد ارتكبنا خطأً في التفسير بزعمنا أن القرآن يحرم تمثيل الكائنات البشرية، في حين أنه يكتفي بإدانة عبادة الأوثان، فالمسلمون يرون أن كل تمثيل دنيوي يحوِّل المؤمن عن صلاته الخالصة ويقوده إلى فقدان الوعي بوحدانية الله الدقيقة بواسطة إغراءات وثنية.

إذ تتطلب إرادة التجرد من مظاهر العالم وإرجاع الروح إلى فكرة وحيدة أن لا يدرك البصر أيَّ شكل من أشكال اللهو. فلا بدَّ من أن يجلب كل إدراك إلى الذهن فكرة تنسق رياضي وعقلاني في آن واحد، متناسق وموسيقي.

هذا المفهوم للمفارقة الإلّهية يقود فنون الإسلام إلى شكل من التجريد، ولا شك أن أكثر مثل يرمز إلى ذلك هو الجامع، حيث تلتقي، في هذا المصلى الحجري، جميع فنون الإسلام. وقد قيل بحق إن جميع الفنون في الإسلام كانت تقود إلى الجامع والجامع يقود إلى الصلاة.

إن بناءه نفسه يتفق مع وظيفته، فهو لا يشبه لا الكنيسة المسيحية ولا المعابد اليونانية، ليس مكرساً لمثوى تحفظ فيه رفات أحد القديسين أو لزخرفة من أجل احتفال طقوسي، وإنما يراد له أن يكون مجرد صالة للصلاة من أجل تذكر الله ومن هنا شكله المبتكر. ما فيه شيء من الـ (Cella)، خلية المعبد اليوناني، ولا من

التصميم الطولاني للكنائس المسيحية. إنه أوسع ما يمكن لكي يتيح لأكبر عـدد من المؤمنين التوجّه نحو المحراب الذي يعيِّن اتجاه القِبلة. ويجري النداء إلى الصـلاة من المأذنة. إذن الخاصية الأولى للفن الإسلامي تكمن في وظيفته.

وتتعلق خاصيته الثانية، في آن واحدة بتجريديته وموسيقيته.

ذلك أن مفهوم العالم والإنسان والله ــ الـذي يحكم الفن ــ هو صـالح للدين نفسه. فليس على الفن أن يقلّد المرئي ولكن أن يجعل مرئياً اللامرئي وما يـدق عن الوصف، النسق الإلّهي للكون وللمجتمع. لهذا السبب، فإن القوانين الصارمة التي تنتظمه هي رياضية وموسيقية.

في هـذا العقـد، فـإن الفن الأعـظم هـو الفن المعمـاري، ليس فحسب لأن الجامع مرصود للصلاة، ولكن لأن الصلاة موسيقية وليست تمثيلية.

إن تخطيط الأقواس، العقود، في الجوامع يأخذ بالتعقيد أكثر فـأكثر، ينـطلق من الأقواس الكاملة، اتساق بسيط، لكي نصل إلى ضرب من السانفوني الآخذة في البراعة والتعقيد أكثر فأكثر، تركيب من الأقواس المتطابقة، المتشـابكة، وتنتهي إلى تسبيحات من الحجارة كما في جامع ابن طولون في القاهرة.

إن جامع ابن طولون هو أثر عجيب، تمـاماً كمـا هي كاتـدرائية شـارتر، حتى ليبدو أن بناة شارتر قد استوحوها من جامع ابن طولولن. فـالتشابيـك الحجريـة التي تزينها تنتمي حقاً إلى الفن الإسلامي.

كذلك، فإن توجيه شكل البناء نحو مـوسيقى، تناغم داخلي، مبلور، مجمّـد في الحجر، لا يستبعد إحساساً بالطبيعة دلائله مختلفة عن دلائلنا.

يتضح، قبل كل شيء، في فن مكاملة البناء مع رسم الطبيعة، فبإحساس حاد بالكتل الضخمة يهتدي فن العمارة إلى انثناء الروابـي، وتظهـر الأحواض في أبهـاء الجوامع أناقة الخطوط التي تنعكس فيها، مرتين، وتتناغم فـوّارات المياه بـرشاقتهـا مع تناسق الأعمدة وأناقة أقواس العقود.

بل توجد تناغمات بين مقوّسات النخيل وأقواس الفن الأسپاني ــ العربـي وقد

أبدى أحد الفنانين المعماريين المسلمين من أصدقائي، وهو يطوف بي أحد الجوامع، هذه الملاحظة: «انظر، فإن التقويسة تقبع إلى جانب أمها». كانت التقويسة، القنطرة الصغيرة تبدو وكأنها تلحق بمنحنى مجموعة النخيل البعيدة.

وعلى هذا فالحمراء، في غرناطة، تشكل واحة هائلة من النخيل المبني بالحجارة.

كذلك في أسفهان يوجد في واحد من أجمل الجوامع قبو تأخذ عقود قبته تماماً شكل خيام تمرلنك، مع إضاءة تخترق لوحات من المرمر مختلفة السماكة يتسرَّب منها نور ذهبي، فإن التأمل أمام خيام تمرلنك المجسَّدة بالحجر يظل أقوى إحساس جماليّ في حياتي.

إن الفضيلة الرئيسية للخطوط والألوان في فن الإسلام هي أنها تغنّي. فكل شيء يعيدنا إلى الموسيقى.

والمميزة الثالثة، لهذا الشكل من الفن، هي في عدم فصل المدنّس والمقدّس، إنه وهو يتطوَّر في جميع أبعاد الحياة يعرف أن يبقى أميناً على إلهامه الأولي والثابت: الإرجاع إلى الصلاة. يمكن ملاحظة تجلِّي ذلك فيه حتى في منمنمات القرآن الملونة التي يعثر عليها في جميع ضروب الزخرفة، على صينية من النحاس أو أثر فني من الجلد أو سجادة للصلاة.

ينتهي بنا الحال إلى تغليب النزعة الهندسية التي ترمي إلى السيطرة على غزارة الأشكال. إلاَّ أنَّ الهندسة يمكنها أن تظل خفية طيّ الأشكال الزهرية الزخرفية التي توجه تنضيدها ونسبها الخفي، إن لم تظهر في شكلها الهندسي من خلال بواعث مجرَّدة، تنعقد في الإطار الزهري. وعلى كل حال فإننا نعثر على الاتجاهين نفسهما في السجادة الفارسية حيث يجول طرفنا كأننا في حديقة.

إن الفنانين المسلمين لا يحرصون أبداً على واقعية مقلّدة. فنباتات البلد تكون دائماً منمنمة مزخرفة، ترد إلى أشكال شعارية، رمزية ــ كشعار السعيفة اللامتناسقة أو السعيفة المزدوجة ــ وتظل دائماً خاضعة لاتساق المجموع.

ففن الزخرفة العربي، فن التوريق العربي، الأرابسك، يبتغي أرفع نموذج من التعبير عن هذا المفهوم التزييني المجرَّد والمنغّم، الموزون في آن واحد. في هذا الفن وفي هذا المفهوم لنسق العالم يشكل الحس الموسيقي بالطبيعة والحس العقلاني للهندسة، مركّباً مهمّاً دائماً.

حتى فن الخط العربي نفسه يبدو لنا كعنصر زخرفي.

ذلك أن آيات القرآن المدونة بالحجر الأزرق فوق أرضية بيضاء، في زخرفة الجوامع هي الرمز الأكمل للفن العربي، فإن رسالة النبي تتحوَّل مباشرة إلى تزيين.

كثيراً ما بخسنا حق أهمية هذا الفن وتأثيره على الفن الغربي وقبل كل شيء على الفن الروماني (Roman).

لقد بيَّن بالتروسايتي (Baltrusaïti) أن عدداً هاماً من تيجان العواميد الرومانية ـ منها تيجان العواميد في أجمل كاتدرائياتنا: ڤيزيلاي (Vezelay)، پوي (Puy)، مواساك (Moissac) ـ تقتبس زخارف كبيرة متأثرة بأسلوب حضارة اللوريستان (أحد أقاليم إيران)؛ ذلك أن هذه الموضوعات الأيقونية وجدت لدى الساسانيين الذين سوف يؤثرون تأثيراً عميقاً على فنون الإسلام. فهناك في المثلث الزخرفي فوق مدخل كاتيدرائية پوي نقش بالأحرف الكوفية ظلّ يعتبر زمناً طويلاً في نظر الزائرين الذين لا يعرفون الخط العربي مجرّد زخرفة للزينة فتبني مثل هذا، لا يدين بشيء لليونان.

يلاحظ أميل مال (Emile Malle) أنه «في ذلك الديكور من الحيوانات والوحوش، الأثير لدى فناني القرن الثاني عشر، يلعب التقليد الغربي دوراً ضئيلاً جداً».

وبالنظر إلى ذلك، فإن الشرق قدَّم كثيراً، والمقصود ابتكار مواز للطبيعة، وهذا هو ما كان يستشعره منذ عهد أقرب ماتيس (Matisse) المتأثر بالفن الإسلامي تأثراً عميقاً.

فقـد كتب بعد رحلة إلى مـراكش، وبعد زيـارته لمعـرض الفن الإسلامي في ميونيخ، عـام ١٩١١ يقول: «كـانت الرؤيـا، الكشف يهبط علي دائماً من الشـرق. ففي ميونيخ عثرت على تأكيد جديد لأبحاثي. إن المنمنمات الفارسيـة، على سبيل المثـال، جعلتني أدرك جميـع الإمكـانيـات التي كـان في وسعي استخـلاصهـا من أحاسيس».

لم يكتشف مـاتيس فحسب، في ميونيـخ، نجـاحـات تقنيـة، الـوسيلة لـرسم مسافة دون التخلي عن مساحات مسطَّحة، مبدأ الديكـور المتصل، تقسيم العناصر التزينية إلى درجات، تركيبات الخطوط مـع أزهار تصفيـه أو مع زينـات بشكل وردة أو نجمة، الميل إلى هندسية الأشكـال: الحواشي المشبكـة لنافـورات المياه، فـإن هذه الموضوعات تتواجد في آثـار الرســام بأكملهـا. ولكن ماتيس قـد فهم، بصورة خاصة، الخلق الموازي للطبيعة، الموهبة الحقيقية للفن الذي ينفذ هنا إلى مـا وراء محاكاة المظاهر.

كذلك، فإن پول كلي (Paul Klee)، المتأثر كثيراً جداً بـالفن الإسلامي، قـد لخَّص هذه الموهبة في جملة: «جعل اللامرئي مرئياً»، أي: التعبير ليس عن ظاهـر الواقع الحقيقي وإنما عن اندفاعاته الأساسية وعن قرآنيته.

* * *

ثمَّة فرصة ضائعة ذات مغزى خاص هي: بالي (Bali).

ذلـك أن بالي البلد الـذي ظـلّ هنـدوكيـاً بصـورة عميقـة يشكـل استثنـاء في أندونيسيا الإسلامية.

لقد وضع آخر حادث دموي وقع في الجزيرة، حوالي عام ١٩٠٧ أمـراء بالي وهم في زيناتهم الرومنسية، في مواجهة الجنود الهولنديين إبان معركة لا أمل فيهـا؛ حيث استسلم الأمـراء للتقتيل بـأيدي جيش بلغ من الفســاد أنـه تـردَّد في استخـدام أسلحتـه. إذ لم يرَ أبـداً مقاتلين في هـذا المستوى من الفـروسيـة يقبلون على هـذا النحو على الموت تحت وابل نيرانه.

يذكرنا بهذا النوع من معارك الشرف، كتاب جميل جداً لڤيكي بوم (Vicky Baum) بعنوان: **دم وشهوة في بالي**.

وعلى الرغم من حركة السياحة التي تشوه وجهها تظل هذه الجزيرة متميزة؛ حيث يمكننا أن نلاحظ في حالة النقاء تقريباً عالماً لم تقوضه بصورة عميقة الرأسمالية والاستعمار الغربي. إنها حقيقة جزيرة الآلهة.

يعيش المرء فيها ذكرى أو وعداً بالإنسان الكامل؛ يدل على ذلك المنظر الطبيعي نفسه فليس فيها مكبس إبهام واحد لم يلق العناية به بحب. يزرع فيها الرز ـ الأمر الذي يتطلب حقولاً مغمورة بالماء ـ لكن ذلك يجري فوق مصاطب واقعة على هضاب تشبه منحوتات صاغها عمل الإنسان، بفنون الزخرفة العربية وإكليليات تلك المصاطب ذات الانحناءات والتقوسات الموسيقية، من حيث تنحدر شادية، في فصل الأمطار شلالات صغيرة.

هكذا تمتزج الأعمال اليومية بآثار الفن. فلم أحسن أبداً بما أحسسته هنا من شعور بأن الطبيعة كانت تصاغ نماذج على هذا النحو من قبل الإنسان.

تبقى الحياة فيها مرتبطة بالطبيعة ارتباطاً وثيقاً، فلا تتطور الأقوام إلّا ببطء شديد وتريد أن تظل دائماً على صلة بآلهتها.

إننا لا نلتقي عملياً أبداً بأوروبيين في القرى فوق منحدرات تل أغونغ (Agung)، الجبل المقدس في بالي، أحياناً يمكننا أن نشاهد امرأة عجوزاً تضع وردة كقربان على مذبح معبد من آلاف المعابد في الجزيرة، وبما أن كل قرية تحتوي على ثلاثة معابد، فإن عدد المعابد في الجزيرة هائل: أحدها مكرَّس للنقاش ـ حيث ينعقد المجلس ـ وآخر للأموات والثالث للحياة.

إن الرجل نفسه الذي نراه يعمل في حقل الرز قائداً جاموساته عبر التلال غير المتناسقة يتحوَّل إلى حفَّار خشب آخر النهار، حيث تبدو عقد هذا الخشب التي يرعاها إزميله تبدو وكأنها استطالة شبكات ورشاقة انحناءات التلال، وكثيراً ما نلقاه أيضاً في المساء يرقص رقصة البارونغ (Barung) أو الكيتجاك (Ketjack). ذلك أن

البـاليني ينجز كـل شيء ممـا يفعله بـروح الـوحـدة المـطلقـة. فـالحـرّاث والمثّـال والمحتفل في المعبد والراقص لا يشكلون إلاّ واحداً فيه.

في المعابد يتولانا الشعور بأن الرقص قد تجمد في تماثيلهـا المنحوتـة وعلى العكس، فإن السيقان أو النهود المحفورة في الحجارة التي تفتتت بعفونة الزمن تحيا من جديد في الرقص الطقوسي.

إن كلمة واحدة تعني هي نفسها المسرح والرقص الذي لا ينـظر إليه على أنـه عرض مسرحي أو تمثيلي، وإنما كاحتفال ديني، إقامة قداس. فقد استشعر أنطونين أرثو (Antonin Arthaud) بدقة شديدة جداً جوهر ما يدعوه بالمسرح الباليني.

ففي بالي، بينما كنت أشاهد تلك الـرقصات، انتـابني الشعور بخجـل عظيم بأنني كنت الوحيد «المتفرج». كان البالينيون، خلفي، يتمايلون بدورهم. لقد كانوا يشاركون في قداس ديني، ذلك أن كل رقصة من رقصات بالي أشبـه بقداس، بصـلاة منها بأوبرا، على الأقل بالنسبة لأولئك الذين يكـون القداس، الصـلاة بالنسبة لهم، فعلاً. فإن الرقص في بالي هو رمز الحياة، رمز الحياة تنتشر مـع الطبيعـة مع القـوم ومع الآلهة.

يدور الرقص في المعتاد أمام المعابد المبنية من القرميـد الأحمر، حيث تنبثق باقات من الكائنات الميثولوجية، منحوتة بصورة مذهلة.

ترقص رقصة البارونغ لـطرد الشياطين من القـرية، وتـذكر رقصـات معينة من رقص الكيتجاك معركة جيش قردة هانومان ضد راڤانا ــ في الرامايانا (Ramayana). فإن حياة الأجداد تحيّن على الدوام، إنهم يعيدونها دوماً إلى الحاضر.

ومـا من شيء في بالي أكثـر دلالة من تحـريق الأموات. كـل الناس ينشـدون جذلين وهـم يتبعون موكب الجنازة. يُعد نوع من البرج المصنوع من الخشب يغـطى بالأزاهير وتوضع فوقه جثة الميت، ثم توقد فيه النار. إنه لعيد يستمر فيـه الميت في الحياة مع الجماعة.

كل رقصة هي التعبير المكثف عن الحياة سواء أكان المقصـود رقصات الحب

كرقصات الغزل القديمة ــ مثل «اللوغـونغ» (Legong) التي تؤديهـا فتيات صغيـرات من سن الثـانية عشـرة إلى الثالثـة عشـرة ــ أم رقصـات الحـرب كـرقصـة الكـريس (Kriss).

فالرقص يعارض ميكانيكية الحياة.

فما من شيء أكثر غـرابة عنـد الراقص البـاليني من تعارض الـروح والجسد؛ فإن رقصه الذي يصله بأنساق الطبيعة، ينبعث من الإنسان بأكمله.

إن الطبيعة في بالي، جميلة جمالاً يفوق الوصف. تنزل المعابد فيها مـرصعة كأنها في علبة جواهر في قلب غابات بديعة ذات إثبات مفرط الحيوية.

حركات الراقص هي حركات سقوط أغصان الـ (Banyan) (شجرة التين الهندي) عندما تلامس الأرض أو تحفر عارشة أو حركات شكـل شجرة. إن كـل شيء يشكل كل شيء.

فليس من النادر العثور في بالي على أشجار منحوتة بأوجه ميثـولوجيـة أو إلَهية أو شيطانية، وهي ليست، بعد كل شيء، إلاَّ اشجـاراً ــ بتفرعـاتها وأغصـانها ــ من صنع الإنسان.

إن الرقص هنا يستبعد الفردانية، تماماً كما في أفـريقيا حيث تـرجع رقصـات خاصة بالعلاج الطبـي كرقص الندوب (N'deup)، إنساناً أصبح عصبيـاً غير سـوي، إلى الجماعة بإشراكه في الفعاليات العامة ولا سيما بالرقص.

ففي المجتمعات البالينية يشعر المرء بأن الفردانية غير موجودة، وليس للطبقية الباقية أية سلطة للسيطرة. إنها تساهم فحسب في نظام الجماعة وانسجامها.

فالرقص هو حركة خلاقة، لا يمكن النظر إليه كلغة في نفس مستوى الكلمة؛ إذ أن الكلمة تبدو جد فقيرة إذا ما قورنت بالحضور الذي يستدعيـه الرقص من قبـل الإنسان المشبع بكل ثقافة شعبه السالفة.

نحن هنا على طرفي نقيض مع الثقافة الغربية المبنية على وساطة الكلمة، المفهوم، العقل والتي يسيطر عليها وسواس الـ «عمل».

هنا، يتلاشى الكائن في **الكل**. ليس للحياة أية مهمة يجب عليها إنجازها، إنها اكتمال، والمشكلة هي في اكتشافها، وربما نبلغ معها أسمى شكل من الروحانية.

المرء لا يسعى إلى مغادرة مجتمع بالفرار منه فردياً كما يفعل الهيبي الذي يسلك طريقه إلى كاتماندو أو أستاذ الرياضيات الذي يربي الماعز في الكوس (Causses)، وإنما بالتصرف رويداً رويداً من أجل تحويل البُنى الحالية وهي في مكانها.

إن نسيجنا الاجتماعي قد فتته الفردانية، يعهد فيه بسلطة كل واحد إلى برلمان أو إلى حزب. فلسنا نعرف في الغرب إلاَّ علاقات أفقية من التنافس أو علاقات عامودية من المراتبية. فكيف السبيل لإعادة اكتشاف العلاقات الجماعية المشتركة؟

المؤثر في بالي، بالنسبة للغرب، هو الاستمرارية العضوية التي توحِّد بين الإنسان والطبيعة والجماعة والآلهة، وعلى هذا النحو يسعى السكان إلى احتباس قوى كما يفعل الأفارقة بأقنعتهم.

ثمة تسبيح مقدّس للهند يتكلم عن سيڤا (Çiva) رب الرقص، كثيراً ما ينشده الناس في بالي: «إلَهنا هو الإلَه الراقص الذي، كحرارة النار تضرم الخشب ينشر سلطته في الروح وفي المادة ويجتذبهما بدورهما إلى حلبة الرقص».

وكجزء مكمل للإيمان يظل الرقص طقوسياً بصورة عميقة، وربما كانت هذه الحالة وحيدة في العالم.

فالخلق هو لعبة الله ويبقى الرقص دائماً استرجاع هذه اللعبة الأصلية للخلق. يعتبر كالتجربة المعاشة لحضور الطبيعة والمجتمع والآلهة بحد ذاته.

فليس من النادر ونحن نزور معبـداً بالينيـاً، أن نرى مـوكباً من النسـاء يتقدمن حاملات جميعهن على رؤوسهن قرابين للآلهة: نباتات، أزهار، تماثيل حقيقيـة من الورود. فهذا هو رمزه، شعار شرف بالي حيث تصبح الحياة بأكملها قرباناً ومشـاركة في اللعبة الكونية.

• • •

الفصل الخامس

المشروع على مستوى الكرة الأرضية

لقد حدثت لقاءات مختلفة بين الحضارات عبر التاريخ. إن التفكير فيها سوف يتيح، على نحو أفضل، تحديد شروط إمكانية لقاء جديد والوسائل لتوفيره والإثراء الإنساني الذي يمكن توقّعه من وراء ذلك.

اللقاءات القديمة:

إن دلتاوات الأنهار الكبرى الغرينية إذ يسَّرت الزراعة والحياة المدنية سرعان ما وفَّرت بؤراً ممتازة للحضارة تلاحقت باتصالها المتبادل.

كان هذا هو الحال، بخاصة بالنسبة لدلتاوات النيل والفرات ودجلة، ثم بالنسبة للهندوس والغانج وأخيراً بالنسبة لدلتا النهر الأصفر. هذه المهود الأربعة للحضارة ترابطت فيما بينها بسرعة.

نجد على شواطىء البحر الأبيض المتوسط، فيما بين نهر العاصي وهضاب الأناضول، روافد لدجلة وللفرات. وعلى هذا النحو يرتسم الـ «هلال الخصيب» حيث انعقدت، بسرعة فائقة، روابط بين حضارات ما بين النهرين وحضارات النيل. ومن جهة أخرى أتاح البحر إقامة علاقات بين حضارات ما بين النهرين وحضارات وادي الهندوس.

ومنذ آلاف السنين ارتسمت مسالك برية كبرى، وهي التي ستصبح فيما بعد الطريق إلى الحرير، الممر العظيم إلى السهوب المنطلق من وادي الأوردوس ماراً إلى الشمال من جبال هيمالايا لينتهي في تركيا ثم يمضي على طول البحر الأبيض المتوسط. وهكذا تم انتشار الثقافات الراقية.

ولعبت مسالك برية كبرى نفس الدور: فقد حمل طريق الرياح الموسمية

الحضارة الصينية عبر جنوب شرق آسيا كله. إن شكل الطنبور البرونزي الذي يرجع تاريخه إلى عصور الحضارات الصينية البدائية، يعثر عليه في ڤيتنام في حقبة دونغ سون (Dong son) ويمكن متابعة الموضوع نفسه في الجزر الأندونيسية بشهادة على استمرارية هذا الإشعاع. وهناك كذلك طريق آخر لانتشار ثقافات آسيا هو: مضيق بهرنغ الذي أتاح لشعوب قادمة من آسيا، ولا سيما من منغوليا، أن تتفرَّق في كافة أميركا. ولا شك في أن المرور بدأ منذ عشرين ألف عام، ووجب على أولئك المهاجرين انقضاء عشرة آلاف عام من أجل بلوغ أرض التتار.

إن أعمال ليكي (Leakey) في أفريقيا تبرهن على وجود الإنسان منذ مليونين بل وثلاثة ملايين سنة. وأن هذا الإنسان البدائي كان يملك وقتئذٍ أدوات ويشيد قبوراً. فماذا كان مساره؟ إننا نجهل ذلك. إن «فجوة» من عدة ملايين من السنين تفضل هذا العصر عن ظهور الحضارة المصرية.

إلَّا أن الفرضيات المساقة، ولا سيما من قبل السنغالي الشيخ أنتا ديوب[1] (Anta Diop)، بالاستناد إلى أن الصحراء كانت فيما مضى أرضاً خصبة بصورة خاصة، تُظهر أن الحضارة المصرية هي في جزء كبير منها زنجية ــ أفريقية، وقد ارتكزت أبحاثه على حجج لغوية وأيقونية.

لنأخذ بعين الاعتبار واقعة أولى: لا توجد حضارة منعزلة كأنها في جزيرة، فإن الحضارة، منذ خطواتها الأولى، كوَّنت شبكة شاملة من الانتشار.

إن زمن الـ «اكتشافات العظيمة» في عصر النهضة، كلها نسبية ــ إذ وصل الڤيكينغ (Viking)، كما نعرف، إلى أمريكا في حكم إيريك الأحمر، في القرن الثاني عشر، وكان العرب قد استكشفوا آسيا منذ زمن طويل، ــ سيحدد بداية الاستعمار، إلَّا أنها ستوسع أفق أوروبا. ومنذئذٍ تأخذ فكرة الـ «عالم الآخر» تلازم العقول وتوحي إليها بما سوف يُبدأ تسميته بالـ «قارة القديمة».

---

(١) في كتابه: أمم زنجية وثقافة.

هـذا التصـدي، حتى وإن كـان سـطحيـاً جـداً، لـلالتقـاءات الكبــرى بين الحضـارات أتاح من قبـل موضعـة التاريـخ الغربـي في منـظور آلاف السنين: فـإن التـاريخ الغـربـي الذي يؤخـذ مداره بصفـة عامـة على أنه مثـالي، نموذجي، وكـأنما يشكل هيكل التاريخ البشري كله، بدأ حينئـذٍ كفاصـل زمني قصير ووجـد نفسه قـد خضـع للنسبية.

للمساعدة في هـذا الاستيعاء لـوحدة الإنسـان الآخذة دومـاً في الولادة ودومـاً بالتنامي، في ماضيها كمـا في مستقبلها، فـإن حواراً حقيقيـاً بين الحضارات سـوف يساعد بلا شك على التثبت من صحة فرضيات العمل التالية:

كل انفجار ثقافي يستبق بانبجاس، أي يميل إلى الالتقاء في نقطة واحـدة أي في نقطة متميزة من إسهامات ثقافية متعددة.

حـدوث الهيمنات، إن أحـد مصائب التـاريخ المكتـوب الكبـرى هي في أن الذين كتبوه هم المنتصـرون الذين أرادوا دائمـاً أن يثبتوا بـأن غلبتهم كانت ضـرورة تاريخية، أي أنهـا كانت تنجم بـالضرورة من تفـوق ثقافتهم وحضـارتهم. حقاً كـان الأمر كذلك أحيانـاً، ولكن التفوّق التقني والعسكـري، في أغلب الأحيان، لم يكن بالضرورة ينطوي على تفوق الثقافة والمشـروع الإنساني الـذي يحمله المنتصرون، وهكذا، فإن الاجتياحات الأوروبيـة الكبرى لأفـريقيا ولأسپـانيا لـم تكن أقـل تدميـراً للقيم الإنسانية العليا.

إن تاريخاً شـاملاً لا يمكن أن يكـون إلاّ تاريـخ الممكنات البشـرية، البحث عن الأبعـاد المفقودة من الإنسـان من خلال الفـرص المضاعـة في التـاريـخ وإعـادة غزوها. **فليس في وسعنا إقرار حتمية المستقبل إلاّ إذا نزعنا حتمية التاريخ.**

كل أثر عظيم من آثار الإنسان، من الأداة البسيطة إلى الشرعة الأخلاقية، من خـطة تنظيم المـدن إلى الأثـر الفني، أو المبـدأ الـديني، ليس أبـداً إلاّ الانعكـاس البسيط لحقيقة واقعة، وأمـا نمـوذج أو مشـروع عالـم يـطلب تغييره أو خلقـه، نموذج أو مشـروع نظام لـم يـوجد بعـد، فإنـه استباق للمستقبـل. فقراءة التـاريخ، بصـورة

لا تكون وضعية (أي تاريخ يكون الإنسان غـائباً عنـه)، هي الكشف عن خبيئة هـذا المشـروع الإنساني المبلور في أثـر للإنسـان، وهذا يقـودنا إلى طـرح هـذا المبـدأ الرابع:

إن مشروعاً حضارياً مخفقاً يمكنه أن يترك أثره في طائفة دينيـة، في طوبـاوية أو في انتفاضة أو في أثر فني لا تعقبه نتيجـة مباشـرة، ومع ذلـك فإنـه يبلور في ذاته مشروعاً للحضارة.

إن معرفة قـراءة التاريـخ هي في النظر إليـه ليس كسلسلة من الوقـائع أحـادية البعـد، مترابـطة بحتمية قـدر قاهـر، وإنما على العكس كـلانهـايـة من الإمكانـات الحافلة والمبرعمة.

ولا يمكن إجـراء حوار حقيقي بين الحضـارات إلاّ إذا اعتبرنـا الإنسان الآخـر والثقافة الأخرى كجزء منا نحن وتغمرنا وتوحي لنا بما ينقصنا.

فـإننا لا نحـل المشكلات التي نحمـل مسؤوليتها إلاّ بلقـاء جديـد وحوار مـع ضروب الحكمة ومختلف ثـورات آسيا وأفـريقيا والإسـلام وأمريكـا اللاتينيـة. هكذا فحسب نتوصل إلى أن ندرك ونعيش علاقات جديـدة وأغنى بين الإنسان والـطبيعة، علاقات أخرى غير علاقات التقنية أو علاقات الفاتحين.

* * *

من أجل إجراء هذه الثورة الثقافية لا بد من أن:

١ ــ تحتل دراسة الحضارات اللاغربية في الدراسات مكـاناً على الأقـل في مقدار أهمية دراسة الثقافة الغربية.

إنني أضرب على ذلك مثلاً بشخصي؛ فقد حصلت على إجازتي في الفلسفة وقـد اجتزت امتحـاناتي دون أن أعـرف كلمـة واحـدة عن فلسفـات الهنـد والصين والإسلام. كانت الفلسفـة مفهومـة في الغرب بمعنى حضـري ضيق إلى حد كبيـر، وكانت تعتبر بحثاً فكرياً محضاً لا أسلوباً للحياة.

خارج نطاق المتخصصين إننا على جانب من الجهل لا حدود له في كل ما يتعلق بالثقافة اللاغربية.

٢ ـ أن يحتل علم الجمال مكاناً بأهمية مكان تعليم العلوم والتقنيات.

٣ ـ أن يكون لا شعار المستقبل ـ فن تخيل المستقبل ـ والتفكير في الغايات من الأهمية ما للتاريخ[١].

تلك هي، في رأيي، التبدّلات الجوهرية الثلاثة التي يستطيع حوار حقيقي بين الحضارات أن يسهم بها في نظامنا التربوي. وهذا التعليم الجديد لا ينبغي أن يتوجه للأطفال فحسب، ولكن بشكل تربية مستمرة إلى الجماهير في مجملها. ولبلوغ هذا الهدف فلا بد من القيام بمبادرات متنوعة[٢].

عندما يقام، على سبيل المثال، معرض فإن الفن الغربي يحتل دائماً دوراً رئيسياً إن لم يكن المكانة الوحيدة ـ حتى ولو نظر إليه بصفته مرجعاً ـ وهذا على المستوى العالمي. وفي أثناء الألعاب الأولمبية في ميونيخ نظم معرض للفن العالمي، كان المرء يخرج منه ولديه انطباع أن اليابان لم يكن موجوداً إلاّ منذ عصر الانطباعيين وأفريقيا منذ الانطباعية الألمانية والتكعيبية الفرنسية. فكل شيء كان يُقيَّم من وجهة النظر الغربية.

في المعرض الـ «عالمي» بأوزاكا، في اليابان وضعت آثار شرقية مجاورة لآثار غربية من دون أن يُصار إلى إظهار تفسير هذا البعض بذاك. ويمكننا مضاعفة الأمثلة.

والحال إنه يمكن استبدال هذه المعارض الباهظة التكاليف ـ لأن نفقات تأمين نقل الروائع الفنية هائلة ـ بمعارض لنسخ من الآثار الرئيسية في الثقافة

---

(١) انظر: روجيه غارودي: مشروع الأمل (طبعة لافون ١٩٧٦).

(٢) أوجز هنا الخطوط الرئيسية لنشاط (المعهد الدولي للحوار بين الحضارات) الذي أسسناه سنة ١٩٧٦.

العالمية ذات القيمة الرفيعة. فمعرض يجمع مائة أثر رئيسي، ويقدم مائة وجه من أوجه البشر والآلهة لا ينبغي أن يحتوي على أكثر من عشرين من أصل غربي، من أجل احترام منظور ثلاثة آلاف سنة من التاريخ.

لسوف يُسترجع على هذا النحو الاتصال بين الشعوب وثقافتها الخاصة التي فصلت عنها.

لقد سبق لنا أن ذكّرنا بمدى ما تعرضت إليه كنوز الفن في أفريقيا من النهب، وهذا صحيح بالنسبة لأقيانوسيا التي تعتبر فنونها زبدة فنون الصين واليابان. إن التقني يتيح لنا اليوم تشميل الثقافة، باستنساخ آثار من كل نوع، بكل دقة بواسطة أجهزة ومواد خفيفة جداً وقوية وقليلة التكاليف.

فإن صوراً طبق الأصل من الراتنج الاصطناعي تتيح، فوق ذلك، مكافحة المضاربة على آثار الفن التي تزحم حالياً صناديق البنوك، حاجبة إياها هكذا عن التأمل فيها ومحدثة غموضاً مستمرّاً دائماً بين سعر السوق والقيمة الجمالية.

هكذا، سوف يتغلغل في كل مكان روائع عبقرية الشعوب كافة. وما من شيء سوف يحول دون أن تنظم معارض كهذه في أشد الجامعات تواضعاً أو في مدينة صغيرة بإحدى المقاطعات.

ويصار إلى اتباع نفس المسلك بالنسبة للآثار الموسيقية الكبرى أو الشعرية للبشرية، وكذلك بالنسبة لتاريخ الشعوب، في نوع من الأنسيكلوبيديا الصوتية للعالم على كاسيتات صغيرة. وهكذا تكون روائع البشرية في متناول الجميع. والمقصود أن تكيّف مع مجتمعاتنا الحديثة تلك الوظيفة التي مارسها الرواة الشعبيون الذين كانوا يحكون تاريخ هذا الابتكار االإنساني.

وبهذه الروح نفسها يصار إلى وضع «رسم جداري للملحمة الإنسانية»، وذلك في سلسلة من الأفلام، تقدم في لون شعبي، ومأساوي تمثيلي، مكوِّنة نفس المقدار من التركيبات العلمية رفيعة القيمة، ولكن كذلك «ريبورتاجاً» عريضاً يغطي عشرة آلاف سنة من التاريخ، المؤثر كرواية ـ تاريخ المغامرة البشرية.

هكـذا يمكن أن يتحقق، في فترة قصيـرة إلى حد مـا، القلب العـظيم لآفـاق منظورات الثقافة العالميـة، لا من أجل إنكـار أو نبذ الثقـافة الغـربية وإنمـا من أجل إخضاعها للنسبية ومن أجل إقامة الدليل على أننا لن نتوصل بالانـطلاق منها فحسب إلى حل المشكلات الخطيرة التي نواصل في طرحها.

ماذا نستطيع أن ننتظر من هذا اللقاء الجديد؟

يمكنننـا أن نتأمـل في الحصول على ثـلاث نتائـج من هذا التصـور السمفوني للثقافة.

إخضاع تصورنا الغربـي للنسبية:

لا بُد، قطعـاً، من أن نتخذ أبعـادنا بـإزاء ثقافتنـا (الغربيـة) وبإزاء نـظامنا في النمو، وكذلك بإزاء مشروعنا الحضاري ــ أو بالأحرى بإزاء افتقادنا للمشروع.

فـإن حـواراً جـديـداً بين الحضـارات سـوف يتيـح نـزع الصفـة الحتميـة من المستقبـل، التعلم على تصور إمكـانات أخـرى وتحقيقها، استـرجـاع التـوازن مـع الطبيعة.

فـالأهم هو خلق الشـروط التي سـوف تتيـح لكـل فـرد أن يتصـور وأن يعيش إمكانات أخرى، وأن يوفـر التقريـر الذاتي للغـايات، الأمـر الذي يتـطلب عدداً من التغييرات الاجتماعية لكي يسترخي حول الإنسان المكبس الذي يحصره في مشاغله اليومية.

الإقلاع عن مركزية نظرتنا للعالم بالنسبة لـ «أنا الصغيرة» التي لنا.

إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بصفة جوهريـة، أن الفرد ليس مـركز جميـع الأشيـاء، وأعظم مـزية لهـا تقوم على أنهـا تجعلنا نكتشف الـ «آخـر» والـ «آخـر ــ الكل» من دون قصد سيِّـىء من المنافسة ومن السيطرة.

إننـا لا نتصور العـلاقات بين النـاس إلاَّ على شكل تفـويض بالسلطات وهـذا ما كان يسميه روسو من قبل في **العقد الاجتماعي** استلاباً.

فالتصور الإحصائي للإنسان الذي يشكل بنية الديموقراطيات البرلمانية المسماة بالتمثيلية، هو مدعاة لإفقار الفرد بصفة خاصة.

المهم أساساً أن نتعلم من حضارات أخرى المعنى الحقيقي لعلاقة إنسانية ارتباطية تجد نفسها فيها كل فعالية تأخذها طائفة مسؤولة على عاتقها. والمقصود هو الانتقال من ديموقراطية تمثيلية إلى ديموقراطية المشاركة، مبنية ليس على تفويض بالسلطات وإنما على مشاركة في جميع المستويات.

تحديد غايات لعملنا:

كان أوغست كونت يزعم عزل وقائع معينة من أجل أن يربطها فيما بعد بعلاقة علّة بمعلول.

إن عناصر التحليل العلمي، تقود، عندما يعتبر كل منها على حدة، إلى تصلّب في العلم نفسه بدغماتية وبفقدان المعنى والغائية الإنسانية للعلوم.

فمتى إذن سنذكر بالتالي أن كل ما قلته عن الإنسان هو أن إنساناً هو الذي يقوله؟ إنه تصور قابل للمراجعة دائماً. سوف لايُحارب هذا النوع من الدغماتية وهو أخطرها جميعها، محاربة كافية أبداً، بالإلحاح على أوجه الحياة الأخرى، الجمالية أو الروحية، على الاحتكاك بالإنسان «الآخر» ومع الطبيعة. فليس للمستقبل من معنى إلاّ في الحدود التي يكون فيها إبداعاً حقيقياً. وهذا التفكير في الخاصة الأحادية الجانب، «الأحادية البعد» لتصورنا للإنسان وللثقافة في الغرب سوف يتيح لنا أن نفهم، قبل كل شيء، شتّى ردود الفعل من جانب اللاغربيين بإزائنا.

* * *

يمكن تمييز خمسة أنماط رئيسية من ردود الفعل على التحدي الأوروبي، أول رد فعل: فصل المعارف التقنية ما أمكن، والسعي للإفادة من نقل التقنيات الأوروبية لتعزيز القيم المحلية، وهذا ما حاوله القادة اليابانيون منذ الإصلاح الميئجي (Meïji) في عام ١٨٦٨، وكان الثمن الذي دفع لهذه المأثرة فادحاً: إنشاء رأسمالية جشعة على نحو خاص، مرتكزة على مراتبية اجتماعية وعلاقات إنتاج

متوارثة مباشرة من الإقطاع، تسيير اليابان على طريق الأمبريالية، وفي نهاية الأمر انكسار عام ١٩٤٥. إن أحدث تقنيات الحرب والإنتاج قد وضعت هكذا في خدمة أيدولوجية محافظة تقليدية.

موقف ثان هو موقف أمريكا اللاتينية: طوال القرن التاسع عشر لم تبال البورجوازيات المحلية بتقنيات الإنتاج الحديثة التي جرى إدخالها بخاصة بواسطة استثمارات رؤوس الأموال الأجنبية غير المباشرة. وبالمقابل كانت تحاول منافسة أوروبا على الصعيد الثقافي بتقبل قيمها وأذواقها وأشكالها، فتعلمت هكذا أن تستهلك أكثر مما تنتج. وعليه إن المصاعب التي تعانيها اليوم الأمم اللاتينية الأوروبية لإنقاص تبعيتها الخارجية ترجع تماماً إلى كون هذه التبعية قد استبطنت بواسطة تلك الصفوة المزعومة عبر نموذج الثقافة الغربية، وهذا هو ما كانت تحاوله المنشأة الاستعمارية أخيراً في أفريقيا بنزع ثقافة الأفريقي وتشويهه: إنتاج البيض في جلد أسود. وقد تمكنت صياغة العقول هذه من إفساد الضعفاء ولكنها فجّرت ثورة الأقوياء وقد اتخذ رد فعل التمرد أشكالاً متنوعة.

قبل كل شيء، وهذا هو الوجه الثالث لردود الفعل التي نحاول تحليلها، سعى البعض إلى حل في تحييد القيم التقليدية باقتفاء أثر اليابان على نحو ما على الصعيد الثقافي من دون اتباعها حتى من أجل ذلك على الصعيد التقني، وهذا هو عين ما حدث بصورة خاصة في الهند[1]. وفي أفريقيا يتضح ذلك من خلال تيار الـ «زنوجية»: الحنين إلى الماضي التقليدي، ثورة صحيحة وخلق أسطورة تاريخية أفريقية ــ وسطية معارضة لأوروبا التي كانت تنكر قيم أفريقيا. لكن هذا يترك المعضلة كاملة بلا حل: طريق أصلي للنمو أو تغريب.

الموقف الرابع: لدى مالكولم أكس، والمقصود ليس فحسب تمجيد ماضي

---

(١) حول مجمل هذه المشكلات: جاك بيرك: نزع ملكية العالم ١٩٦٤؛ والشرق الثاني ١٩٧٠؛ ثم إينياسي ساخس: اكتشاف العالم الثالث ١٩٧١ الذي اقتبسنا منه هذا التصنيف.

الشعوب السوداء وإنما الرفض الصريح المطلق للحضارة الأوروبية. إنه شكل آخر لتلك الثورة؛ فهو رفض يتغذى من تجارب معاشة، هي تجارب الاستعمار الذي يقلّص المستعمَر إلى شيء والذي يفسد المستعمِر. فقد كان إيميه سيزير (Aimé Césaire) يكتب بحق في عام ١٩٥٥ قائلاً: «بين المستعمِرين والمستعمَرين لا يوجد مكان إلاّ من أجل السخرة والتخويف، والضغط والبوليس، والضريبة والسرقة والاغتصاب وهتك الأعراض والزراعات الإلزامية، والاحتقار والمظنة والعجرفة، والادعاء والفظاظة، النخبة المنزوعة الدماغ والجماهير المذلّة. ليس هناك أي اتصال إنساني ولكن علاقات سيطرة وخضوع تحوِّل الرجل المستعمِر إلى ناظر، إلى رئيس مستبد، إلى حارس مساجين والرجل الأهلي إلى آلة للإنتاج».

أخيراً الطريق الخامس وهو أصعبها: إنه جهد ديالكتيكي من الرفض والتمثيل في آن واحد، ومن التجاوز لنظام المراجع الخاص به الذي يفضي إلى وضع أكثر فروقاً من مجرد اللعنة أو التحريم للميراث الأوروبي. نود أن نتصدى لبعض هذه المحاولات من التركيب الموحىٰ بها من عدد من اللاغربيين.

* * *

على سبيل المثال، نسوق، بادىء ذي بدء، محاولة تركيب قام بها أحد الأفارقة هو بوبو هاما (Boubou Hama) في كتابه **تأخر أفريقيا**[1].

«حتى الآن عرفنا رجلين إما الروحي، رجل الهند القديمة، وإما المادي رجل الحضارة التقنية الغربية. فهل ضروب الحكم الأفريقية تحقق التركيب بين هذا الاستعمال للمادة وهذه الثقافة للروح؟ ففي المنظور الأفريقي إن تصور الكون بأكمله يكون كحقل من القوى سواءاً أكانت قوى الطبيعة أم الأجداد أم الإنسان نفسه. مثلاً إن الصلة التي تربط أفريقياً بأرضه هي شيء آخر غير رابطة الحق؛ ذلك أن لهذا الانتماء معنى بيولوجياً ويكاد أن يكون ميتافيزيكياً، فهو يتماثل مع هذه الأرض، يشكل جزءاً منها كما أنها تشكل جزءاً منه، وعلى كل حال ينتمي كلاهما

(١) طبعة: الحضور الأفريقي ١٩٧٢.

إلى نفس ميدان القوى. فعندما يستخدم هذا الإنسان الأرض، عندما يحرثها، عندما يقطع أشجارها، عندما يصطاد السمك من أنهارها، وبكلمة واحدة عندما يستعمل الأرض أو ما تنتج، فإنه يكون واعياً بأنه يتعدّى على نظام الكون المقام، على توازنه المحقَّق، على استقراره، ومن أجل إقامة التوازن، فإنه يراعي بدقة الطقوس التي تضفي الشرعية على أفعاله، إنه يقدم الأضاحي. من هنا فإن الصائغ لا يملك الحق في أن يزيِّف الذهب والفضة أو النحاس، فالعروة التي تربط الصائغ بمعادنه هي كذلك رابطة عضوية وميتافيزيكية. لو أننا مزجنا هذه المعادن بأخرى، لو أننا شوَّهناها لانتقمت من الرجل الذي تجرأ على فكّ الترابط المعقود بينها وبين المادة التي يشتغلها. وقياساً على هذا أيضاً يشعر الصياد أنه مرتبط جسدياً وروحياً بالحيوان وبالنبات وبالحياة كلها في الكون اللامنقسمة مادياً وروحياً. فهو يعلم أن الحيوانات أو أن النباتات ليست حليً فحسب أو عناصر خارجية ولكن حقائق واقعة مادية وروحية يتركز فيها ويتحقق التوازن بين حقل القوى الجسدية والأرواح التي تحكمها. والصياد يعي تمام الوعي أن صيده تدمير وأنه يحدث لاتوازناً في الطبيعة؛ والأمر كذلك بالنسبة لقطع الأشجار التي هي كذلك عقد من القوى ككل حقيقة واقعة حية؛ إذ أن فيها عفاريت، طيبين أو شريرين، وتستطيع هذه العفاريت أن تتأثر من الحطابين المدمرين. بهذه الروح، بهذه الرؤية للعالم يقدم الأسود دائماً قرباناً قبل أن يمتلك عنصراً من عناصر الكون حتى وإن كان هواء أو ماءً أو معدناً أو مغارة أو كهفاً أو شجرة أو الأرض ذاتها، فلا شيء من كل ذلك يصار إلى احتيازه أو ينقل بلا تبصُّر وبلا عاقبة.

إن روح ما قد ندعوه خطأ حيوية المادة، أي مبدئية النفس للفكر والمادة، تنسحب معاً على العالم المادي والروحي الذي يحيط بها والذي يغمرها وهي تعلم أنها تشارك فيه سواء بمادة جسمها أو بروحها؛ إذ أن هذه الروح مرتبطة بهذه المادة ارتباطاً وثيقاً، إنها متضامنة مع جسم وحيد، مادي وروحي، للكون.

فالمطبِّب الأسود يعالج أمراضاً معيَّنة بطرائق نسميها بطنطنة طرائق نفسية ـ بدنية وهي ببساطة لا تنطلق من ثنائيتنا الغربية من «النفس والجسد». إن التاريخ

الذي يرجع إلى الأجداد أي إلى مراكميّ قوى، هو على هذا النحو تاريخ عبادة وثقافة، فهو عنصر من هذا المجموع من القوى التي تكون في الكون الذي لا يمكن التصدي له بالكلام دون عقاب، باعتبار أن الكلام نفسه قوة من تلك القوى. وعليه لا نملك إنكار قِدَمِ تلك الثقافات فإن نوك (Nok) يقع قبل ألفيْن وخمسمائة سنة، أي في وقت كان فيه الغاليون في فرنسا شديديّ الشبه بهؤلاء الإحيائيين من أفريقيا السوداء ومن ثمّ من الممكن الانتقال من نوك إلى نوبة (Nubie) القديمة، إلى مصر القديمة، بل إلى ما قبل ذلك بكثير، إلى صحراء ما قبل التاريخ برسومها الحجرية وصورها المنقوشة على الصخور كصور تاسّيلي (Tassili) التي ترجع إلى خمسة آلاف، وربما إلى عشرة آلاف مضت من تاريخ الإنسان. والحال إنه على الرغم من القرون الطوال التي تفصل أفريقيا عن سائر العالم، فإن هذه النفحة ما تزال موجودة، رغماً عن نخاسة العبيد، في موسيقى السود الأمريكيين التي غزت موسيقى الجاز منها أوروبا، بل وأكثر من ذلك في النحت الأفريقي الخارق، فهناك إذن حساسية مفتوحة على دروب أمل أخرى للإنسان؛ ذلك أن الفن الأفريقي يعرض طبيعة إنسانية مُعاشة وتمثيلها الفني في طبيعة إنسانية ممكنة للإنسان. إنها لنفحة روحية حقيقية، قدرة إنسان جبارة، هذه التي يحتفظ بها الأفريقي، وهي لا تكاد تمسّ، وما زالت سليمة، على الأقل في ذلك الذي لم تفسده الحضارة الغربية في المراكز الحضرية الأفريقية أي، على وجه الإجمال في مدن الساحل الكبرى.

إن ثقافة الروح لدى الإنسان الهندي قد قادته إلى تصور العالم على أنه وهم كبير كان يخفي عنه الحقيقة الواقعة، الجوهر، النفس أو روح الأشياء والكائنات. فإنه درس رفيع جداً هذا الذي أعطته الهند. لكن هذا الدرس لم يحظَ بتأثير عالمي، لم يستطع الصمود لضغط حضارة الغرب التقنية، ذلك أن هذا الغرب ينهمك في طاقة التقنية العمياء التي تسود وسائل العمل هذه وفي قدرته، وقد أضحت رهيبة. على أن هذه القدرة الحقيقية قد تكشفت عن عجزها في منحها السعادة فعلياً. فقد كان نيتشه يقول: «الرواقية (Stoïsme) هي تجلّي العبودية في

وجـه آخر»، أي انقيـاد وإقـرار بـالعجـز. لكن هنـاك، فيمـا وراء الفلسفـة والعلم، كوسيلتي معالجة وتغيير في الطبيعة، وجه انتقادي يتيح لنا، حتى في عصـرنا هـذا، التفكير في مصيرنا الإنساني على مستوى كوكبنا، إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار، في آن واحد، إسهامات الهند القديمة والغرب الصناعي، وكذلك أفريقيا الكـونية. فهـذه الفلسفـة التي وثقت بـالعلم وثـوقـاً أعمى لم تعـد تقـود إلى التصـوف ولا حتى إلى التبصّر في الغايات. وإنها لطامة كبرى أن تكون الاشتـراكية، بحجـة أنها اشتـراكية علمية، نزَّاعة إلى العلمية وإلى الوضعية، أي أن تنصرف هي أيضاً عن التفكيـر في الغـايات. إن الثقـافة الغـربية المبنيَّـة على جانب واحـد من العلم والتقنيـة خضعت لحاجة معينة من حاجات الإنسان. وكـان يبدو أن كـل شيء يمضي على نحو حسن في الغرب بوجود البخار والكهـرباء إلاَّ أن حـركة العلم والتقنيـة هذه، قـد تسارعت إبّان جريانها واندفعت بعدْوٍ جنوني واخترقت المادة وحرَّرت فيها طاقة خامة متوالـدة آخذة في فرض نفسها على الإنسان، ليس على الإنسـان الغربـي وحـده وإنما، في عـالم صـار يشمـل الكـوكب الأرضي كله وخـاضـع للغـرب، على الكـرة الأرضيـة بمجملها. والمصيبة هي في أنه حتى الاعتراض نفسـه تفسده مثـل هذه الحـالة من التفكير؛ في الغرب، إن ابن البورجوازي هو الذي ينـازع أكثر كثيـراً مما يفعـل ابن الفلاح المعوز أو من ابن العامل. كذلك الأمر في أفريقيا، فإن المثقف، ذلـك الذي يعيش من النـظام، والذي حـاول أن ينـدمـج في دورة غـربيـة هـو المحتـج، وهـذا ما يفسد كفاحاً كان يمكنه أن يجري باسم قيم أفريقية صحيحة. وعليه، فـإن الغرب الصنـاعي، اليوم، يجـر، في سقوطـه، وراءه الإنسان. والمثـل النمـوذجي الأمثـل هو مثل إخفاق فرنسا بل وأكثر منه مثل إخفاق الـولايات المتحـدة أمام شعب كشعب ڤييتنام فقير وسيء التسلح. ذلك أن إرادة التضحية بانت بأنها قادرة على إخضاع قوة القنابل التي تلقيها طائـرات عملاقـة، والتغلب على أفضل جيـوش العالم تسليحـاً. فعلى شجرة الحياة كـانت الهند هي الأولى في التقـدم الروحي لـلإنسان لكن هـذا السبق قادها إلى طريق مسدود حقيقة في الفكر. وعلى نفس المنـوال يوغـل الغرب الصنـاعي بلا رجعـة في الطريق التقني المسـدود. كذلـك لسوء الحظ أخـذ الغرب الآخر، غرب الاشتراكية السوڤياتية يدخل في التنافس مع الأول وراحا يشتـركان في

لغة واحدة هي لغة المذهبية العلمية. وهكذا، فإن لاإنسانية الرأسمالية والدكتاتورية السوڤيتية هما الوجه والقفا لمدالية واحدة.

فالهند القديمة والغرب الصناعي هما نجاحان للإنسان في طريقين مختلفين، ولكن هذين النجاحين هما إنجازان جزئيان للإنسان، أحدهما انحصر في طريق روحي، والآخر في تقنية وعلموية مفجعتين اليوم، وما يزال في وسع أفريقيا السوداء أن تسهم بمشاركة حاسمة في بقاء الإنسان على كوكبنا. وليس المقصود رجعة إلى الوراء وإنما أمل. إذ ربما يرقد المحرك الجديد للإنسان الشامل، على الأقل بصورة الكمون في العالم الكوني للثقافة الأفريقية، والحِكَم الأفريقية. ويمكننا أن نتصور عوناً لا يكون وحيد الاتجاه يسهم فيه الشرق بمعنى للإنسان ولشموله يفتقر الغرب اليوم إليه افتقاراً مريعاً. وقد تجلّى إسهام أفريقيا هذا، وإن كان بصورة جزئية، من خلال الفن الأسود الذي يستمر بقاؤه حيثما كان مع الموسيقى في الأميريكتين، وفي الغرب مع الموسيقى وأشكال النحت الأفريقية. ففي الرأسمالية أصبح الإلّه هو المال، العجل الذهبي، وأصبحت المادية الجدلية في الاشتراكية نوعاً من دين لا يمكن المساس بعقيدته حيث صار الحزب بديلاً عن الله في نوع من لاهوت مُعَلْمَن وهو أسوأ أنواع اللاهوت. ليس المقصود عودة إلى نوع لاأدرية من أفريقيا الأبدية، إلاّ أن الحكمة الأفريقية تستطيع، في شكل لن يكون البتة أسطورياً وبامتناعها عن أية ثنائية، أن تمنح في آن واحد من فكر الهند القديمة، ومن تقنية الغرب الصناعي، أي أن نؤلِّف بالتالي بين جميع قدرات الفكر والمادة. فإن في ذلك لوعداً بالإنسان الشامل، تلك هي أطروحة بوبو هاما (Boubou Hama).

* * *

الجماعة الأفريقية:

ثمة محاولة تركيب من هذا النوع، ترجمت إلى الممارسة السياسية، قد أتاحت في الطرف الآخر، الشرقي من القارة الأفريقية، ولادة نموذج جديد من المجتمعات: اشتراكية الجماعة في تنزانيا. تلك هي تجربة اجتماعية وإنسانية تقام في تنزانيا لإعطاء وجه جديد للإنسان وللمجتمع بخلق اشتراكية أفريقية نوعية.

إن الاشتراكية الأوروبية، كما كتب الرئيس يوليوس نيريري يقول: قد ولدت من الثورة الزراعية التي تعارض فيها مالكو الأرض مع اللامالكين، ومن الثورة الصناعية التي يتعارض فيها الرأسماليون مع البروليتاريين. فالحركة الاشتراكية الأوروبية التي ولّدتها هذه النزاعات «لا تستطيع الأمل في الاشتراكية من دون أبيها: الرأسمالية».

والحال إن الملكية الجماعية للأرض هي في تنزانيا تقليد متَّبع، وإن الأجنبي هو الذي جلب تصوراً آخر: الملكية الخاصة للأرض وفكرة أن تكون الأرض سلعة يمكن شراؤها وبيعها في السوق. فإن ما يمكن أن يتم فيه وما يجب أن يجري عليه لقاح الاشتراكية إذن هو في الجماعة الأفريقية في تنزانيا[1].

إن الطريق إلى الاشتراكية يكون بالضرورة مختلفاً وفقاً لما نرسمه له في بلاد مصنَّعة جداً أو بلد إقطاعي أو في بلد مشاع زراعي تقليدي.

فالمجتمع الأفريقي، قبل مجيء الأوروبيين، لم يعرف لا الإقطاع ولا الرأسمالية، إلاّ أن الاستعمار في أفريقيا ودمج أفريقيا في السوق الرأسمالية العالمية هما اللذان جلبا وفرضا التقسيم الطبقي والتحويل إلى بروليتاريا. ولم تكن نتيجة ذلك تبعية بإزاء الغرب فحسب، بل كانت اقتصاداً مشوَّهاً، خاضعاً لا لمتطلبات الشعوب الأفريقية ولكن لنمو الغربيين الهمجي.

لقد كتب يوليوس نيريري يقول: «ينبغي أن يغتذي النمو من جذورنا الخاصة وليس من تلقيحنا بما هو غريب عنا (. . .)، فإن الاشتراكية لا يمكن أن تُبنى وأن تؤمن ازدهار كل فرد وازدهار الجميع إلاّ بالانطلاق من القبول بأفريقيتنا قبولاً تاماً،

---

(١) من الجدير بالملاحظة أن هذه المسألة كانت قد طرحت على ماركس من قبل ڤيرا زاسوليتش. لا تتيح التقاليد الروسية في الملكية الجماعية («المير») الانتقال مباشرة إلى الاشتراكية بالقفز فوق المرحلة الرأسمالية؟ فأجاب ماركس على هذا السؤال: «أجل هذا أمر ممكن». انظر رسالة ماركس إلى ڤيرا زاسوليتش المؤرخة في ٨ مارس، (آذار) ١٨٨١ (نشر البلياد ج ٢ ص ١٥٥٨).

ومن اليقين بأن هناك في ماضينا كثير من الأشياء المفيدة لمستقبلنا». وهذا هو ما يسميه النمو الذاتي (Selfreliance) للاشتراكية.

إن المشكلة المركزية هي هذه: ألا ينطوي التوسع الاقتصادي على ازدياد إمكانيات الاستغلال؟ وللحيلولة دون هذا الانفصام يجب أن يكون النمو نابعاً من الداخل، عضوياً لا نتيجة لاستيراد تصدعات طبقية من أوروبا. فإن الجماعة التقليدية الأفريقية، أي الأسرة الموسَّعة، كانت تعيش وفقاً لمبادىء الـ «جمعة». وبهذه الكلمة التي تعني في اللغة السواحلية: الروح الجماعية يعرف يوليوس نيريري الاشتراكية. وقد عرضت مبادىء الـ «جمعة» للجماعة التقليدية الأفريقية في إعلان أروشا (Arucha)، في ٥ فبراير (شباط) ١٩٦٧، وهو عبارة عن وثيقة حقيقية لبناء الاشتراكية في تنزانيا، فكانت ثلاثة وهي:

١ ــ بادىء ذي بدء، **الاحترام المتبادل**: بخلاف الفردانية الأوروبية الوعي بأن كل شخص يشكل جزءاً من الآخر (**النمو المتبادل** Mutual involvement). فأعضاء الجماعة يعيشون معاً ويعملون معاً، بوحدات صغيرة ذات استقلال ذاتي، من أجل أن يدافعوا عن أنفسهم ضد تقلّبات الزمن والمرض وضد تخريب الحيوانات المتوحشة ودورة الحياة والموت. وعليه يعتبر أعضاء **الجمعة** أنفسهم كأنهم كلٌّ، الأمر الذي ينطوي على أن يساهم كل فرد في ملكية الجميع وأن يشارك كل فرد في القرارات السياسية.

٢ ــ **نظام الملكية**: جميع الخبرات الحيوية كانت تملك بصورة مشتركة، وكانت نتائج جهود الناس المشتركين توزَّع بصورة غير متساوية، وإنما وفقاً لعرف يقرّه الجميع؛ إذ لم يكن من الممكن أن يبقى أحد جائعاً إذا كان آخر متخماً، وما من أحد كان يمكنه أن يكون خجلاً من بؤسه أمام غنى شخص آخر، وما من أحد كان يخجل من غناه أمام بؤس شخص آخر.

٣ ــ **العمل**: أما العمل فقد كان أخيراً لزاماً على الجميع.

إن الاشتراكية في رأي يوليوس نيريري ستكون، في مرحلة جديدة من النمو

الاجتماعي والإنساني، هي المباشرة باستعمال هذه المبادىء الثلاثة المستقاة من قاعدة الـ «جمعة». ذلك أن الاشتراكية ليست بنية اجتماعية فحسب، بل هي كذلك موقف فكري من الإنسان الآخر، عقلية، إيمان بطراز معين من الحياة.

ليس المقصود أن نجعل الـ «جمعة» التقليدية في مستوى المثالية، أن ننسب إليها الكمال وأن نعطيها غزلية؛ فقد كانت تمثّل عيوباً خطيرة وبخاصة:

(أ) كانت تقبل بعدم مساواة أساسية، هي عدم مساواة النساء اللواتي كنَّ يشغلن في الجماعة منزلة أدنى.

(ب) لئن كان يسود فيها نوع من المساواة، فإنها كانت مساواة في الفقر في مستوى منخفض من التقنية ومن التنظيم.

فالاشتراكية، في رأي نيريري، ستكون تحقيق المبادىء الثلاثة في قاعدة الـ «جمعة»، ولكن يتمثل التقنيات الحديثة للانتاج، وكذلك بالتنظيم في تعاونيات الانتاج، وفي التوزيع حتى يكون العمل فعّالاً أكثر فأكثر دون خلق إمكانيات للاستغلال. وبالإضافة إلى ذلك يجب أن تضمن نفس الحقوق بالنسبة للجميع ولا سيما بالنسبة للنساء اللواتي حرمن منها تقليدياً.

ويجب أن تكون السمة الأساسية المشتركة بين الاشتراكية الراهنة في تنزانيا والـ «جمعة» التقليدية في ألاَّ يضطر أحد بلوغ حالة العوز على الرغم من عمله بافتقاره إلى الثروة الشخصية، وأن تكون ثروة كل شخص متعلقة بحيله الشخصية ولكن بثروة الجماعة التي يكون عضواً فيها، وهذا هو مبدأ الاشتراكية نفسه.

مثل هذا التصور للنمو لا يمكن أن يتحقق من خلال «عون خارجي»، هبات أو قروض أو استثمارات خاصة. والخطأ الأساسي هو في الاعتقاد بأن التنمية تبدأ مع التصنيع بأي ثمن. ومن دون أدنى شك أن عدداً من المستثمرين القادمين من أمريكا، أو من أوروبا، متأهبون لإملاء تنزانيا بالمصانع والدخول في هذا الطريق يعني القبول بالمصادرة التالية: إنه لا يمكن بناء الاشتراكية دون بناء الرأسمالية أولاً.

ثمَّـة أخـطاء سبق أن اقتُـرفت في هـذا الاتجـاه. فـإن إغـراء الغـرب قاد إلى الإلحاح على المال وعلى التصنيع، إلى التركيز على تنمية المدن وحدهـا، فأولئـك الـذين يستفيدون، بنـظام القروض والاستثمـارات الخاصـة، من «التنمية»، هم في المدن، والذين يـدفعون هم الفلاحون: فقد شيِّدت مستشفيـات عظيمـة في المدن وشُقَّت طرق لمالكي السيارات، وبُنيت فنادق ومؤسسات كهربائية، وكـل ذلك دُفـع ثمنـه من المنتجـات الـزراعيـة التي أنتجهـا الفـلاحـون الذين لا يستفيدون من هـذه الإنجازات شيئاً، أو أن فائدتهم منهـا على درجة جـد هزيلة؛ ذلـك أن أقلَّ من ٤ ٪ من سكان تنزانيا يعيشون في المدن، ولسنا نجد سوى ٣٤٠,٠٠٠ عاملاً بـالأجر من أصـل خمسة مـلايين عدد السكـان ولسوف تبقى تنـزانيا، زمنـاً طـويـلاً بعـد، بلداً زراعياً، فإن ما يجب البدء بخلق حياة أفضل فيـه إذن هي القريـة، والطريق الـوحيد إلى التنمية، في رأي نيريري، هو طريق الملكية الممنـوحة لتنميـة الانتاج الـزراعي والتعاون الزراعي وتحسين شروط الحياة والعمل في الأرض.

هكذا برفضها للمبدأ الغربـي الذي تبنّاه القادة السوفييت القائل بالتصنيع مهما كان الثمن فإن الصناعة في النظام، الذي يتصوره يوليوس نيريـري، تفيد، قبـل كل شيء، في تحـويـل المنتجـات الزراعيـة، الأمر الـذي يتيح تنميـة متوازنـة. فليس المال هو الذي يكون المحرك للتنمية، بل عمل الناس في بلاد يعني الاستقلال فيها أن يعتمد المرء على نفسـه. والمسألـة هي في أن نزيـد من الانتاج الـزراعي، وأن الهـدف الأساسي للصنـاعة هـو أن ينتج الإنسـان بنفسـه مـا كـان حتى ذلـك الحين مضطراً لاستيراده. في هذا المنظور أُنشئت قرى الـ «جمعة»، كمـراكز زراعيـة ذات إدارة لامـركـزية، إنهـا في مـرحلة جـديـدة من نمـو التقنيـات وتـزداد تعقيـداً تبـعـاً للمـطالب الجديـدة الناجمـة عن ذلـك، تعمـل وفقـاً لنمـوذج الجمـاعـة الأفـريقيـة التقليدية.

وقد شقَّ الفلاحون بأنفسهم ومعونة الجماعة التنزانية آباراً وأقنية للري وأقـاموا سدوداً صغيرة، وشيَّدوا مدارس، وشقّوا طرقـات وبنوا مستـوصفات، كـل ذلك دون انتظار المال القادم من **دولة العناية الإلـهية**.

هذا هو طريق التنمية الذاتية، التنمية النابعة من الذات، تنمية شعب معتمد، قبل كل شيء، على قواه الخاصة من أجل أن يبني مستقبله، من أجل أن يبني الاشتراكية. تستطيع التربية في هذه التنمية أن تلعب دوراً عظيماً بشرط أن تكون هنا أيضاً منبعثة من نفس الهاجس الذاتي، ففي أفريقيا ما قبل الاستعمار، كان الطفل يتعلم في الحياة وفي العمل بالتدريب من الشيوخ وبالإيحاء منهم. ومن ثم ألصقت بالبلاد، من قبل المستعمِر، مؤسسة مدرسية منسوخة عن الغرب كانت مهمة المتخصصين فيها لنقل المعرفة تكييف الشبيبة مع المجتمع القائم: المجتمع الاستعماري. وهذا وفقاً لمبادىء فردانية كتلك التي يبحث عن التربية لكسب أعلى الأجور. ذلك أن غرض التربية الاستعمارية كان تلبية حاجات المستعمِر: تكوين موظفين تابعين والقيام بأعمال التبشير الديني ليضمن لنفسه طاعة المستعمَر، طاعة قنوعاً. كان ذلك جهداً متعمداً من أجل أن يحلّ محل الحكمة الأفريقية معرفة مجتمع آخر، خلقت لحاجات مجتمع آخر.

منذ الاستقلال تأثّر نظام التربية في تنزانيا باهتمامات ثلاثة:

١ ــ وضع حد لكل تمييز عنصري.

٢ ــ تنمية التربية (٢٠ ٪ من الميزانية الحالية مخصَّصة لها).

٣ ــ إعطاء هذه التربية مضموناً جديداً مرتبطاً بالتطور العضوي للتاريخ الأفريقي (لا بأنساب الحكام الإنكليز ومعاركهم).

وعليه، إنَّ المشكلة المركزية لخلق الأشكال الجديدة من التربية هي: ما هو المجتمع الذي نريد بناءه؟ إنه مجتمع إشتراكي مبني على ثلاثة مبادىء: احترام كرامة كل فرد، اقتسام الموارد الحاصلة نتيجة لجهود الشعب الخاصة؛ عمل كل فرد من دون أن يستغلَّ أي إنسان شخصاً آخر.

المقصود إذن تشجيع روح التعاون، الروح الجماعية وليس التسابق إلى رفع المستوى الفردي، تمثل العلم والتقنية الحديثين ولا سيما في الزراعة لمطابقتها مع ضرورات البلاد، تكوين أناس يفكرون بأنفسهم وليس آلات بشرية تطيع توجيهات الحزب، فليس هناك كتاب مقدَّس في السياسة ولا من «علم» سياسة مفارق لتجربة

كل من أولئك الذين يبنون الحياة بعملهم اليومي. وبالتالي فالمهم تغيير برامج التعليم، تغيير بُنى المدرسة.

إن الخطأ المبدئي، الذي ورّثه الاستعمار، هو اعتبار التعليم الابتدائي كإعداد للتعليم الثانوي، وهذا يعكس بنية طبقية وينقل صورتها نقلاً، لأن الـ ١٣ ٪ من أولئك الذين يصلون من الابتدائي إلى الثانوي يعتقدون أنهم يستحقون، بصورة آلية، أجوراً أعلى ومناصب قيادية. وهذا الازدواج الطبقي يزداد خطراً كلما كانت هذه المدرسة، وخاصة الثانوية، منفصلة عن الحياة الواقعية للشعب بحيث أن أولئك الذين يتخرَّجون منها لا يعودون يريدون الرجوع للعمل في الريف كفلاحين.

وأخيراً إنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن كل معرفة تكون مكتسبة بواسطة الكتب والمعلمين، وليس في الحياة وممارسة العمل، ولهذا السبب يجب أن تصبح المدارس، هي أيضاً، جماعات مبنية على مبدأ: الاعتماد على الذات (Selfreliance)، فقد تكون مدرسة ما مزرعة بتلاميذ فلاحين وأساتذة فلاحين. وتؤلف المزرعة جزءً متكاملاً مع المدرسة بحيث يتعلق رفاه التلاميذ بمردود المزرعة التي يتحمَّلون مسؤولية إدارتها. وعلى هذا النحو يكون التعليم متصلاً مباشرةً بالممارسة. فعلم الحياة (البيولوجيا) مثلاً يجري ترسيخه في الممارسة العملية باصطفاء البذور أو تربية الحيوانات والكيمياء في دراسة الأسمدة.

عندئذٍ لا تعود التنشئة المدنية والسياسية موضوع وعظ أو «علم» مجرَّد: فبتعلم المرء أن يربط الرفاه بالعمل ينمّي في المدرسة فكرة التخطيط انطلاقاً من الضرورة التي يشعر بها مباشرةً، ضرورة التعاون مع الآخرين أي مع وحدات العمل غير المدرسية.

لم تعد المسألة مسألة امتحانات يتم تصوّرها وفقاً لمعايير ونماذج دولية دون علاقة بحاجات البلاد، وإنما يصار إلى الحكم على كل شخص ليس بالقياس إلى تلك الامتحانات القياسية ولكن تبعاً لأهمية إسهامه في خدمة الجماعة.

إن مفهوم الاشتراكية الذي يوحي بهذا التحول في الاقتصاد وفي العلاقات

الاجتماعية ليس اشتـراكية «لاهـوتية»، وفقـاً لتعبير يـوليوس نيـريري، تحكم على قيمة فكرة أو قرار بحسب ما تكون متَّفقة أم لا مـع «الكتاب». ذلـك أن الكتب كتبها بشر، وفسَّرها بشر، في ظـروف خاصـة دائماً، والفكـرة القائلة بـأن هناك اشتـراكية «نقية»، وصفتها «العلمية» معروفة من قبل، هي فكـرة حمقاء، فليس يمكن الحكم على الأفكار وعلى المناهج إلاَّ بدلالة الزمان والمكان اللذين تنبعث فيهما.

يقـول نيريـري: «اشتـراكيـة علميـة تعني، إذا كـان لهـذه الكلمـة معنى، أن الأهـداف هي اشتراكيـة وأننـا نـطبق طـرائق علميـة لتحقيقهـا». وبعبـارات أخـرى الاشتراكية بالنسبة لغاياتها، هي اختيار وإيمان وهي علمية في وسائلها. وهذا التمييز وحده يتيح ألاَّ نجعل من الاشتراكيـة عقيدة تقـدم، تحت اسم «الاشتراكيـة العلمية» معتقـداتهـا على أنهـا «علم» مصحـوب بتعصّب لاهـوتي، إن فكـرة مسـاواة البشـر جميعهم أمــام الله الخـاصـــة بجميـع الأديــان الإبـراهيميـــة (اليهـودي والمسيحي والإسلامي)، وبحكم الشرق، هي كذلك مبدأ من مبادىء الاشتـراكية وهـذه الفكرة هي الفكرة الضرورية الوحيدة التي يمكننا أن نعطيها لها أياً كان أساسها دينياً أم غيـر ديني. فالديموقراطية والاشتراكية إيمان، إيمان في الإنسان، بكل إنسان. فمن ليس له هذا الإيمان يكن عدو الديموقراطية والاشتراكية. ثم يضيف نيريري، فيمـا يتعلق بـطرائق التحقيق أنه «علينـا أن نتعلّم من كومـونات الصين الشعبيـة ومن نظام تـربية البالغين في كوبا ومن كوريا الشمالية. . . إلخ، ولكن أيضاً من التنظيم التعـاوني في الدانمرك وفي السويد».

إنطلاقاً من هذا الاختيار الأساسي، من هذا الإيمان في الإمكانية بالنسبة لكل إنسان، وبالنسبة لأي إنسان، لأن يصبح خلاّقـاً، فإن الاشتـراكية تـتطلب شكلاً من التنـظيم الاجتمـاعي يجعـل من الصعب جـداً، إن لم يكن من المستحيــل، اتِّبـاع أهـداف فرديـة على حساب الآخـرين. إنها تـتطلب شكلاً من التنـظيم الاجتمـاعي لا يمكن للقدرة الفردية أن تستخدم فيـه لاستغلال النـاس الآخرين سـواء أكان هـذا الاستغلال متحققاً بالقوة الصـرف (مجتمعات الـرق ومجتمعات الإقـطاع) أو متحققاً بالملكية الخاصة التي تتيح لمن يملك وسائل الإنتاج حرمان العامل غير المالـك من

وسائله للعيش، عندئذٍ يكون هـذا العامـل مكرهـاً على خدمـة مصالـح الآخر مهمـا كانت حاجاته ورغباته الخاصة به.

وشـأن الديمـوقراطيـة في ذلك كشـأن الاشتراكيـة: لقد ابتكـرت فيها أفـريقيا أشكالاً نوعيـة، ففي حين كانت ديمـوقراطيـة اليونـانيين الامتياز الأوليغـارشي لأسياد العبيـد، وكان إعـلان الاستقلال الأمـريكي، ثم إعـلان حقـوق الإنسـان في الثـورة الفرنسية، يرتاحان ارتياحاً كبيراً جداً للعبودية ولا يتعرضان لها حتى بمجـرَّد الكلام، وكانت إنكلترا تعتبر نفسها نموذجاً للـ «ديموقراطيـة الغربيـة» وهي تسيطر، في نفس الوقت، على أمبراطورية استعمارية مستعبدة فإن الديموقراطية الأفريقية في «النقاش المسهب» حيث تمضي المنـاقشة إلى أن يتّفق الجميـع والتي لم تنجب قبل وصـول الأوروبيين لا استرقاقاً ولا إقطاعياً ولا رأسمالية. . إن هذه الـديموقـراطية لا يتـوجب عليها أن تقلّد ما يدعوه يوليوس نيريري بـ «ديموقراطية النمط الويستمنستري. . التي جلبها إلى أفريقيا فراء ستيوارت ميل».

ليس أكثر من جهة أخرى أن مبدأ: الاعتمـاد على النفس لم يكن يعني عزلـة اقتصادية عن سـائر العـالم وإنما صـلات مقامـة تبعـاً لحـاجات الشعب وليس تبعـاً لمصالح أجنبية، فإن هذا الوعي الحاد بالنوعية الأفريقية فيمـا يتعلق بالـديموقـراطية والاشتـراكية لا ينـطوي على رفض تجربـة الآخرين، بـل على إرادة بنـاء المستقبـل انطلاقاً من دروس ماضي وحاضر أفريقيا، فإن الأفريقي «سوف لا ينمـو» وهو يصبـح أوروبيـاً في جلد أسـود، ولكن عليــه أن يتعلَّم من جميـع الثقــافـات ومن جميــع الشعوب، وفي ذلك كتب نيريري «لسوف نعدّ تركيباً جديداً، طراز حياة يستقي على قـدر سـواء من منـابـع أوروبـا كمـا من أفـريقيـا والإسـلام والمسيحيـة والشيـوعيـة والفردانية».

إن الـ «جمعـة» ذاتها ليست عوداً إلى الماضي، فهي تترعرع، على العكس، في حـوار الحضارات ولكنهـا وهي تترسـخ في الثقافـة الأفريقيـة تنمـو إنـطلاقـاً من جذورها الخاصة، ماضية للمستقبل وفقاً لمشروع خاص بالأفريقيين. وبهذا الاعتبار لا بـد من زيادة ثـروة المجتمع لإتـاحة نمـو كل فـرد، لكن ذلـك وَهْمٌ مستـورد من

الغرب أن نعتقد بأن الزيادة التي لا كابح لها في كمية السلع المنتجة والمستهلكة هي العيار الذي يحكم به على مجتمع من المجتمعات. إنها ليست فضيلة، تلك النزعة التي تدفعنا إلى «خلق سوق» بخلق حاجة أياً كانت، وإن كانت مصطنعة أو ضارة، بدعاية غرضها أن تجعل الناس تعساء إن لم يمتلكوا هذا الشيء أو النتاج الذي راح يدفع إلى السوق.

إنَّ معايير تنمية صحيحة ما هي معايير الاشتراكية، فالاشتراكية هي فكرة شاملة، فإذا عرفناها بغاياتها وليس بوسائلها فحسب يستخلص نيريري منها السمات المميزة التالية:

١ ــ إن الإنسان هو هدف كل نشاط اجتماعي. الإنسان، يعني كل إنسان راشد، الأمر الذي يستبعد أي تمييز عرقي أو طبقي أو جنسي.

٢ ــ ليست الديموقراطية بالضرورة نظام أحزاب (فتعدد الأحزاب هو مجرد الإشارة إلى وجود نزاعات في المجتمع)، ولا برلماناً (يفوض فيه بأمر السلطات والمسؤوليات ويجري التنازل عنهما).

ذلك أن الانتخابات ليست بداية ونهاية الديموقراطية. وبلا أدنى شك يجب أن يعين الشعب بذاته الناس المكلفين بمساعدة الجماعات المستقلة ذاتياً بتخطيط وتوزيع الموارد وبالتنسيق بين تعاونياتها ولكن من المهم كذلك أن تكون لهذا الشعب الحرية والسلطة في مراقبتها بفعالية.

٣ ــ في مجتمع مؤلف من عمال (الأمر الذي لا يعني أن يكونوا بالضرورة أجراء)، إن ضمانة إمكانية الإشراف هي الملكية العامة التي يمكنها تقديم أشكال شتّى لكن لها دوماً هدف واحد هو: الحيلولة دون أن يتمكن فرد أو جماعة من السيطرة على المجتمع بالاستيلاء على وسائل تنمية رفاه المجتمع.

هكذا تتضافر الديموقراطية والاشتراكية، ذلك أن الفرد الجائع لا يرضى عن بطاقة اقتراعه إلّا أدنى الرضى، بل إن الفرد الذي ينال تغذية جيدة سوف لا يتلاءم إلّا تلاؤماً سيئاً وهو يعامل معاملة العبد.

إنـه ليمكننـا، من وجهـة النـظر هـذه، أن نعـالـج مشكلة الثـورة الـلاعنـيفـة أو العنيفة. فإن الثورة العنيفة تجعل أسهل إدخال مؤسسات اشتراكية، ولكنها تجعل أصعب تنمية سلوكيات اشتراكية. هـذا الـ «اختصار» التـاريخي الذي تشكله الثـورة العنيفة، وإن كان يمكن أن يكون ضرورياً أحياناً، فإنه يقود إلى العمـل «برد الفعـل ضـد». . . ويعطي السلطة إلى بعض الأفـراد. ولكن صحيح كـذلك أنـه في طريق اللاعنف يخشى دوام بقايا النظام القديم طويلاً.

تتعلق الإجابة والاختيار بحالة نمو الوعي الاشتراكي وبـالسلوكيات الاشتـراكية لشعب من الشعوب كما تتعلقان في نفس الوقت بطبيعة التنـاقضات في مجتمـع ما، فإن المؤسسات تستطيع المساعدة في تنمية وعي إشتراكي ولكنها لا تستطيع وحدهـا أن تخلق هذا الوعي، إنها شرط ضروري ولكنه غير كاف، وليس هنـاك من سبيل، بالنسبة لهذا الانبثاق من السلوكيات الجديدة، الاشتراكية للـ «اختصار»، وليس هناك بالنسبة لنضجها ما يعتبر قبل أو بعد في الثورة.

هذا هو الإسهام الخاص بتنـزانيا في التفكيـر في الاشتراكيـة في أفريقيـا وفي العـالم. لقـد نشـأ في شعب من أفقـر شعـوب الـدنيـا، بين أكثـر من استـرقهم الاستعمار، وقد منحه منظور هذا البناء للمستقبـل الأنفة والأمـل، وهما محـركا كـل خلق.

لقد وجَّه يوليوس نيـريري سـاعة إخـلاء سبيله في ٢٢ أكتوبـر (تشرين الأول) ١٩٥٩، هذه الرسالة:

سوف يوقد شعب تنجانيقا شعلة ويزرعها على قمة كليمنجارو، وسوف يشع نورها فوق حدودنا حاملاً الأمل إلى حيث كان اليأس والحب، إلى حيث كـان الحقد والكراهة، إلى حيث كـان الإذلال. . . وليرِ الشعب البـريطاني والشعـوب الأخرى فينا ليس عـدواً بل شعاع أمل. فليس في وسعنا، نحن إرسال صواريـخ إلى القمر لكننا نستطيع إرسال صواريخ من الحب والأمـل إلى جميع البشـر، إخواننـا، أينما كانوا.

* * *

ميثاق الجزائر:

ليس ما تقدم هنا سوى مثل على ما أسهمت به أفريقيا في التفكير حول مشروع جديد لمجتمع ما، حول اشتراكية ذات وجه إنساني، وهناك أمثلة أخرى من نفس النوع في العالم الإسلامي. إنَّ ميثاق الجزائر يحدِّد تاريخاً رئيسياً، ففي أبريل (نيسان) ١٩٦٤ كانت إحدى أوائل تصريحات جبهة التحرير الوطنية الجزائرية تشدد على خاصية البلاد العربية ـ الإسلامية، ويبحث عن طريق إسلامي إلى الاشتراكية.

ومن قبل كان ميثاق الجزائر لعام ١٩٦٤ يعلن أن: «الثورة الجزائرية عليها أن تعيد إلى الإسلام وجهه الحقيقي، وجهه التقدمي».

وقد حدد الميثاق الوطني لعام ١٩٧٦، الموافق عليه بالاستفتاء من الشعب الجزائري، ما يلي: «إن أشدّ ما تحتاج إليه شعوب العالم الثالث هو فكر ثوري يعيدها إلى ذواتها، يدفعها إلى مزيد من الوعي، ومن الإبداعية، فكر ينزع الاستلاب وليس فكر يحلّ استلاباً محل آخر».

ويبرز الميثاق دور الإسلام في مقاومة الاستعمار فيقول: «لقد تكشَّف الإسلام عن أنه واحد من أحصن المعاقل ضد جميع المحاولات لنزع الشخصية، ففي إسلام مناضل، صلب، يُحركه الحس بالعدالة والمساواة وجد الشعب الجزائري ملاذه في أحلك ساعات السيطرة الاستعمارية واستمد تلك الطاقة المعنوية، تلك الروحانية التي صانته من اليأس وأتاحت له النصر».

واليوم، بدلاً من تناقضهما، يعي الإسلام والاشتراكية إمكان تكاملهما في بناء المستقبل: «إن بناء الاشتراكية يتطابق مع ازدهار القيم الإسلامية...» ويمضي ميثاق ١٩٧٦ قائلاً: «فمن أجل أن يتجدد، ليس للعالم الإسلامي إلاَّ مخرج واحد: تجاوز النزعة الإصلاحية والانخراط في طريق الثورة الاجتماعية. ذلك أنَّ الثورة تدخل في المنظور التاريخي للإسلام... فعلى الشعوب الإسلامية إذن، التي يختلط مصيرها اليوم بمصير العالم الثالث، أن تعي مكتسبات تراثها الثقافي والروحي الإيجابيين وأن تتمثلهما من جديد على ضوء قيم الحياة المعاصرة ومتغيراتها.

هـذا يعني القول إن كـل مشروع يعيِّن لنفسـه اليوم هـدف إعـادة بنـاء الفكـر الإسلامي، يجب عليه ليتصف بالصدق أن يحـال بالضـرورة إلى مشروع أوسـع منه كثيراً هو: إعادة صهر المجتمع صهراً شاملاً».

لقد ذكرت هنا فحسب اتجاه الجزائر اليوم؛ لأن أعمق تجارب حياتي كإنسـان وأجملها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه البلاد وبسكانها الـذين تشدني إليهم أواصر الأخوَّة على نحـو خاص، لكن هنـاك إيضـاحـاتٍ من نفس المبـدأ يمكن إيـرادها من بـلاد إسلامية أخرى، من ليبيا إلى العراق.

يذكر جان ـ فرنسوا ريفيل في **الغواية الشمولية** مقالاً يعزو إليَّ أنني قلت، أثناء محاضرة ألقيتها في الجزائـر: «سنمضي إلى الاشتراكيـة، وفي إحدى يـدينا القـرآن وفي الأخرى **رأس المال** لمـاركس». وفضلاً عن أن كـون الصورة تعتبـر أسلوباً في الهجوم ضعيـف الارتباط فإن الفكرة سخيفة(١).

فكـوني غير مسلم لا يمنعني من التفكيـر والقول بـأن مسلماً يستـطيع المضي إلى الاشتراكية بغير اقتباس الـطرق الغربيـة. إن عربيـاً لا يستطيـع أن يحصر نفسـه بـالرجـوع فقط إلى الفلسفة الكـلاسيكية الألمـانية والاشتـراكية الفـرنسية والاقتصـاد السياسي الإنكليزي، مصادر الماركسية الغربيين الثلاثة.

هناك ثقافة إسلامية لا يلتقي فيها مذهب ابن رشد العقلي فحسب، بل كذلك الفلسفات الكبرى التي تربط الفكر والعمل بروابط وثيقـة، إنها أسـاليب في الحياة. فإنني على وجه الخصـوص أقصد الإلمـاع إلى «الفلسفة التنبؤيـة» للسهروردي في فـارس أو إلى تصـوف الغـزالي. وقـد سبق لنـا، فضـلاً عن ذلـك، أن تكلمنـا عن تصورات ابن خلدون في حقلي علم الاجتماع والاقتصاد.

إن **الزكاة**، وهي ضريبة تتيح إعادة تـوزيع الثـروات، بشكل نـوعي إسـلامـي

---

(١) انظر في هذا الموضوع المقال الذي ينقل المحاضرة المشار إليهـا من قبل جـان ـ فرانسـوا ريفيل وحيث لا ترد بـالتأكيـد الآراء التي تعزى إليَّ. ر. جارودي. وسميت نوعيتـه للاختيـار الاشتراكي في الجزائر» في **اقتصاد وسياسة** لشهر مايو (أيار) ١٩٦٥.

للاقتسام، بل إن المرء ليجد في الإسلام اشتراكية طوبائية عند قرامطة القرن التاسع. وكل هذا لا يستبعد أن يستكشف مسلم ما تيارات الفكر الغربية. وبالمقابل، علينا أن ندرس ابن خلدون والسهروردي والغزالي لا من أجل إنكار أو نبذ الفكر الغربي وإنما من أجل إدخال النزعة النسبية إليه وإعطائه مكانه، مكانه كل مكانه، ولكن لا شيء غير مكانه كفكر مكوَّن بين أنواع أخرى من الفكر، لثقافة شاملة حقيقية.

* * *

«ساتيا غراها» غاندي:

لقد أسهم المهاتما غاندي، في النصف الأول من القرن العشرين، ببعد جديد في السياسة. فمنذ عصر النهضة، منذ مكيافيللي، اكتسبت السياسة في الغرب استقلالها الذاتي بتحررها من الحكومات الإلٓهية القديمة التي كانت تزعم استنباط نظام المجتمعات من حقائق مطلقة ومن أوامر منزَّلة. وكان هذا التحرر يشكل مرحلة هامة جداً في استقلال الإنسان الذاتي، وفي مواصلة خلق الإنسان لنفسه بنفسه. لكن إطلاق النزعة الفردانية والنزعة العقلية الوحيدة البعد التي كانت تميز هذه «النهضة»، أدى، بعد ثلاثة قرون، إلى تصور وصفي مطَّرد للسياسة التي راح ينظر إليها منذئذٍ على أنها تقنية للوصول إلى السلطة ولسبيل البقاء فيها. إنها لم تعد علمنة للسياسة فحسب وإنما نزعاً لصفتها الإنسانية واستلاباً لها باتت به خارجية وغريبة عن الأفراد الذين تزعم تحريرهم.

وعليه انتقلنا، تحت اسم «علم السياسة» البورجوازي وبالتالي، الاشتراكية «العلمية»، من سياسة بدون إلٓه إلى سياسة بدون إنسان تماماً كما انتقلنا من أبهة «موت الله» التي رفع علمها نيتشه، المبشِّرة بتمجيد جديد للإنسان إلى «موت الإنسان» الذي أتت به تكنوقراطية تافهة ذات نزعة وصفية متسترة وراء نزعة بنيوية، وفي نهاية هذا الطريق لم يعد الإنسان كما كتب ذلك عضو من أعضاء «المدرسة» سوى «دمية وضعتها البُنى على المسرح».

إن إسهام غاندي الرفيع في السياسة هو بابتكار تقنية للعمل. فالـ «ساتيا غراها»

تجمع غاية الازدهار الشخصي للفرد إلى الحد الأقصى من الفعالية السياسية في كفاح تحريري كالكفاح الذي أنجزه في الهند.

وقد كان غاندي نفسه مثلاً حياً للدور الذي يمكن أن يلعبه الفرد في التاريخ عندما قاد بانتصار كفاح أربعمائة مليون هندي للتحرير، وقد حافظت طريقته في العمل على أفضل ما كان في الفردانية الغربية: على حسّ الاستقلال الذاتي والحسّ بمسؤولية الشخص البشري في آن واحد. لكنه دمج ذلك في منظور أوسع مما يقدمه التقليد الشرقي للحس الجماعي وللعلاقة بين الأشخاص: «الحرية الفردية وحدها تستطيع أن تجعل إنساناً قادراً على الانصراف إلى خدمة المجتمع انصرافاً كلياً» وبدونها يصبح الفرد إنساناً آلياً ويضيع المجتمع.

بهذا التركيب الفريد يعطي غاندي بعداً جديداً للسياسة، فلم تعد مجرد تقنية للزعيم، تكون نتيجتها الطبيعية استلاباً للجماهير. إن السياسة تصبح معه إيماناً، طريقة للحياة في كل فعل من أفعال الحياة، وليست في دائرة خاصة قد تكون «الـ» سياسة. هذه الطريقة في الحياة تتفتح دائماً على الآخر، على الآخرين، فهي تظهر في ممارسة يومية، أن في العطاء من الفرح أعظم مما في الربح، وفي الخلق أكثر منه في القيادة، وأنه يطلب من أجل الموت من الشجاعة أكثر ما يطلب من أجل القتل.

لم يكن الغرب غريباً عنه؛ فقد نهل من تولستوي معنى الشمول الروحي، ومن ثورو (Thoreau) ممارسة العصيان المدني، ومن روسكان (Ruskin) تصوراً جمالياً للحياة. لقد كتب غاندي يقول: «إنني لا أؤمن بألوهية الڤيدا (Vidas) وحدها: وإنما أعتقد أن التوراة والقرآن والزند آڤيستا هي من وحي إلّهي كالڤيدا»، ضارباً بهذا مثلاً رائعاً للحوار بين الحضارات. وهذا نفسه ما كان يضفي على سياسة غاندي هذا الثراء الذي يجعله أن يقول: لا سياسة بدون دين ولكن دون الرجوع من أجل ذلك إلى عقائدية محاكم التفتيش في الحكومات الإلّهية القديمة المؤسسة على زعم امتلاك حقيقة شاملة ووحيدة والعمل باسمها، كما يعمل موظف في خدمة المطلق.

لم يكن غاندي يعتبر نفسه نبياً أو زعيماً ملهماً بإلهام خاص، مزوَّداً برسالة مفارقة. كان يتوخّى فحسب أن يكون موقظاً لقوى غافية في الإنسان، في كل إنسان، ولدى أي إنسان. «قيل لي إنني كنت رسول الله. لست أملك أي وحي خاص من إرادة الله. لكنني أعتقد أنه في وسعنا أن نكون جميعاً رسل الله إذا نحن كففنا عن الخوف من الإنسان، وإذا نحن سعينا فحسب إلى حقيقة الله».

إلاَّ أن ما كان يدعوه «حقيقة الله» (أو باختصار «الحقيقة» إزالة للحشو لأن الحقيقة بالنسبة له هي الله)، لم تكن حقيقة مطلقة. «إنني مثل نبي الإسلام لم أفصل أبداً السياسة عن الروحي، ولكنني درست القرآن واليهودية والمسيحية وديانة زرادشت، وتوصَّلت إلى هذه النتيجة وهي أن جميع المذاهب هي صحيحة وإن كلاً منها غير تام لأنها تفسِّر الحقيقة بذكائنا الفقير وقلوبنا غير الكاملة».

إنطلاقاً من هنا فحسب، من هذه الطريقة في النظرة النسبية إلى الحقيقة، من غير الوقوع في شرك النزعة النسبية الفكرية، التي تكون مغالطة، ولا في النسبية الأخلاقية التي تكون فوضى، نستطيع أن نفهم مكوِّنات سياسة غاندي الرئيسية الثلاث وفعاليتها العلمية في تقنيته للعمل: الحقيقة واللاعنف والألم الشخصي المتقبِّل تَقَبُّلاً حراً، وأن نفهمها في ترابطها وفي صلتها الوثيقة، فالحقيقة مثلاً تستبعد استعمال العنف «لأن الإنسان ــ كما يقول غاندي ــ ليس قادراً على معرفة حقيقة مطلقة، وبالتالي فليست لديه الأهلية من أجل العقاب».

وفي زمن التعصبات الأيديولوجية والمعتقدات المتصارعة ليس هناك ما هو أرفع من هذا الدرس، في الفلسفة السياسية.

هذا التصور للحقيقة الـ «منفتحة» (أي المجرَّدة من زعم القدرة على الإجابة عن كل شيء ومن إعطاء حلول نهائية) يبقى على إمكان الإثراء بجزء الحقيقة، الذي استشفه الخصم. ولكن إذا كانت هذه الحقيقة لا تقدّم نفسها كحتمية مطلقة فإنها لا تتخلى، حتى من أجل ذلك، عن مكانها للنسبية وللريبية الملائمة. ففي كلمة الـ «ساتيا غراها» التي تدل على جوهر سياسته، أن «ساتيا» هي الحقيقة. وهذه

الكلمة مشتقة من «سات» الكلمة التي تعني وجود، وما من شيء في هذا المنظور يوجد سوى الحقيقة. كان غاندي يقول: **الحقيقة** هي أهم أسماء الله، والأصح أن نقول: الحقيقة هي الله، بدلاً من القول: الله هو الحقيقة». فالبحث عن الحقيقة، بصورة نعلم دائماً أنه جزئي، هو الاستمرار في الواقع.

هذا التصور النظري للحقيقة النسبية ينطوي، كما رأينا، على أمر عمليّ مطلق: الأمر باللاعنف، إذ ما دمت لا أملك الحقيقة المطلقة فلا يكون في مكنتي أن أقول الحق وآمر الحب، بما أنني في كل لحظة من لحظات المجابهة والكفاح يجب أن أبقى متأهباً ومنفتحاً لهذا الجانب من الحقيقة الذي يفلت مني والذي يستطيع معاكسي أن يجلبها إليّ.

والتركيب النهائي ليس توفيقاً؛ إنه اختلاف جذري مع «الديموقراطية الليبرالية» المزعومة. هذه الديموقراطية المبنية على المسلَّمة الفردانية للنسبية النهائية لكل حقيقة والتي تعبِّر على الصعيد السياسي عن متطلبات اقتصاد السوق، لا تتصور في السياسة طرائق أخرى لحل الاختلافات إلاّ المساومة والتسوية[1].

فالذي يمارس الـ «ساتيا غراها» (التي تعني «التعلّق بالحقيقة») لا ينحدر أبداً بمطلبه الرفيع إلى التسوية؛ فهو دائماً مهيَّأ لتلقّي قسط الحقيقة الذي يمتلكه الخصم، لا يتنازل أبداً عن وضع يعتبره حقاً. والتركيب الأخير لا ينطوي إذن على ملاشاة التأكيد المناوىء بالحقيقة. هذا التركيب، وهو نهاية مجابهة ما، لا يكف أبداً عن أن يكون حواراً، أي مناقشة، يكون كل فرد مقتنعاً أن عليه فيها أن يتعلم شيئاً ما من الآخر. وهذا التركيب يتجاوز مواقع الانطلاق لدى كل فرد، إنه أسهل طريق إلى حل للنزاع غير هدّام ولكنه خلّاق، إنه خلّاق. بمعنى مزدوج: حل النزاع لا يمكن أن يكون معروفاً مقدماً بما أنه في وسع أحد المتنازعين أن يدمج في كل

(١) قد يكون مفهوم الديموقراطية، بحسب رأي غاندي، أقرب إلى «النقاش الطويل» الأفريقي دون أن يماثله تماماً من أجل ذلك حيث لا ينتهي الجدل بخلاف قانون الأكثرية، ولا يتخذ القرار إلاّ عندما يتّفق الجميع، الأمر الذي لم يكن ممكناً إلاّ في مجتمع قبلي لم تمزقه الصراعات الطبقية، وحيث يبقى من الممكن وجود مصلحة مشتركة وإجماع. فـ «ساتيا غراها» غاندي هي، على العكس نهج لحل المنازعات.

لحظة قسط الحقيقة الذي يصيبه من الآخر. ومن جهة أخرى، فإن من يتصرف وفقاً لنهج الـ «ساتيا غراها» لا يسعى إلى انتصار وحيد الجانب: فهو يسعى إلى التغلب لا على خصم بل على موقف، موقف نزاع يحول دون الإيفاء بحاجة إنسانية.

هذا الاقتضاء الأول للحقيقة المتصورة على هذا النحو ينطوي على الوجه الثاني للـ «ساتيا غراها»: اللاعنف. ولنبادر إلى تنحية التباس ممكن جانباً: إن اللاعنف ليس مفهوماً سلبياً فحسب، غياب العنف، السلبية، أن يكون المرء مسالماً غير مؤذٍ. فإن غاندي يؤكد دون لبس: «أعتقد، إذا لم يكن هناك إلّا الاختيار بين العنف والتخاذل إنني أنصح بالعنف»، ثم بصورة أكثر وضوحاً كذلك: «لا يمكن تلقين اللاعنف إلى ذلك الذي يخشى الألم والموت، والذي ليست لديه أية قدرة على المقاومة، فالفأرة لا تقف موقف اللاعنف لأنها تؤكل دائماً من القط. كذلك لا نعتبرها جبانة لأنها، لا تستطيع، بطبيعتها السلوك غير هذا المسلك الذي تسلكه. لكن من يتصرَّف من الناس، وهو في مواجهة الخطر، كالفأرة يكون جباناً. فإن قلبه عامر بالعنف وبالحقد وإنه ليقتل عدوَّه إذا كان يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يكون في ذلك خطر عليه، فهو غريب عن اللاعنف».

إن الـ «ساتيا غراها» هي لاعنف الأقوياء، فاللاعنف («أهيمسا») هو فعل مبني على رفض القتل. فـ «كما يجب تعلُّم القتل لممارسة العنف كذلك ينبغي أن نعرف إعداد أنفسنا للموت للتدرُّب على اللاعنف».

الأمر الذي لا يعني مساعدة المسيء على الاستمرار في الإساءة، ولا حتى التسامح بقبول سلبي، بل خلق علاقة إنسانية مع الخصم، ومن هنا اطراد اهتمام غاندي، أثناء معركته، بالوسائل. فليس الأمر، بالنسبة له، اعتبار غاية ما مقررة وتوجيه سياسته انطلاقاً من ذلك، بوسائل غريبة بتفويض السلطة الذي يسحب كل مسؤولية وكل التزام شخصي من الفرد ويولي الثقة فحسب إلى بُنَى الآلة السياسية وحدها.

إن ما اخترعه غاندي باللاعنف هو جدل جديد للعلاقات بين الوسائل والغاية، ويمكن عرض النظريات الأساسية في ذلك على النحو التالي: إن الغاية

محتواة من قبل كبذرة في الوسائل؛ والوسائل هي غاية آخذة في النشوء؛ فالغاية لا تسبق الوسائل وإنما تخلقها الوسائل.

في الغرب وجد التفكير السياسي الأساسي مركزه في مشكلة العلاقة بين الغايات والوسائل، لكنه لم يكن يعطي إلاَّ حلاًّ ميكانيكياً هو الاستنتاج المجرَّد للوسائل انطلاقاً من الغايات، وبعد أن تُفترض الغايات كان يُترك تحقيقها إلى الآلهة السياسية اللاشخصية، المغفلة، إلى الوسائل، وكان غاندي أول من وجد للمشكلة ذاتها حلاًّ ديالكتيكياً: هو العلاقة الضمنية المتبادلة بين الوسائل والغايات. فإن المشكلة المركزية لدى غاندي، في كفاحه ضد الإنكليز من أجل استقلال الهند، كانت التالية: كيف يمكن أن يُحَلَّ نزاع بصورة بناءة أي عدم القصد إلى مجرَّد تدمير الخصم بطرائق من شأنها أن تؤدي غداة الثورة أو الاستقلال إلى فرض عبودية جديدة على الشعب بنفس الطرائق التي استعملت في الماضي لاضطهاده، ولكن بإحلال مضطهدين من السكان الأصليين محل المضطهدين الأجانب؟ (وهذا ما حدث في حقيقة الأمر في عدد كبير من البلدان كانت مستعمرة حتى ذلك الحين، منذ أن نالت استقلالها في الستينات).

كان ينبغي من أجل ذلك إقامة الدليل على أن هناك قوة أعظم من قوة السلاح. إن أصالة غاندي تقوم في جوهرها على ما يلي: يجري الكلام، عادة، في الفلسفة السياسية للغرب بلغة الغايات وبعملية إرجاعية لا يصار إلى التفكير فيها إلاَّ بوسائل العنف لحسم النزاع بتدمير أحد طرفيّ المعارضة، الأمر الذي كان تاريخياً، نقطة الانطلاق دائماً لدورة جديدة من العنف والعنف المضاد التي لا حضور للإنسان فيها. فقد طرح غاندي لأول مرة بديلاً للعنف لا يكون الموافقة على العنف.

فاللاعنف بالنسبة لغاندي هو وسيلة وغاية في آن واحد، ذلك أن اللاعنف يحمل سلفاً في طياته شكل العلاقات الإنسانية التي يرمي إلى تأسيسها، بادىء ذي بدء، لأن اللاعنف يقتضي أن يشعر كل فرد شخصياً أنه مسؤول عن مستقبل الجميع وأن يعمل وفق ذلك، وبعد هذا لأن منطلقه ونقطة ارتكازه ليست الفرد

المنعـزل وإنما العـلاقة بين الأشخـاص. إنه تعبيـر عن القـوة، أي استعمـال سلطة لإحداث تغيير اجتماعي أو فردي. لكن العنف هو بالحصـر استخدام قـوة ماديـة من أجل تدمير العدو أو على الأقل إكراهه على التصرف خلافاً لإرادته ولرأيه ولحقيقته.

لقد اخترع غاندي شكلاً جديداً من العمل ومن الإجبـار. فالـ «سـاتيا غـراها» تبدأ بالإقناع (بل بإبقاء إمكانيته مفتوحة طيلة مجـرى العمل كله)، ولكنهـا لا تقتصر عليها: فإن المقاطعة واللاتعاون والإضراب والعصيان المدني ورفض دفع الضريبة، كل هذه الأمثلة، إذا لم نذكر سواها تشكل جزءاً من ترسانة «أسلحتها».

كل شكل من هذه الأشكال من العمل اللاعنيف يكون خاضعاً للاهتمـام، في أثناء الكفاح ضد الخصم، بالحفاظ على علاقة مع هذا الخصم تتيح تحوله داخلياً. وبهـذا المعنى يعبِّر كـل شكل من هـذه الأشكال من العمـل عن شكـل جـديـد من العلاقة الإنسانية التي يرى الكفاح خلقها في المجتمع. **إن العمل يصوِّر سبقـاً على هذا النحو الغاية في الوسائل**، فالتاريخ العالمي بأكمله، بحروبه وثوراته يثبت هـذه البديهية، ذلك أن «الغاية» ليست فحسب إحلال سيطرة محل أخـرى، ولكن العمل على إظهار قيمٍ اجتماعية جديـدة بصورة جـذرية تكفـل الاستقلال الـذاتي لكل فـرد ومسؤوليته من أجل أن تتيـح له ألاَّ يبقى مـوضوعـاً للتاريـخ ولكن فاعـلاً له ومبـدعاً بكامل قسطه لمستقبل الجميع.

ها هنا هو القلب العظيم للعلاقة بين الوسائل والغايـات، فالـوسائـل لا يمكن استنتاجها بصورة مجرَّدة من الغايات، هناك تفاعل جدلي بين الوسائـل والغايـة التي تتحول دون انقطاع الواحدة إلى الأخرى، في كل لحظة، بحيث تصبح الوسائل غايـة والغاية وسـائل. وقـد لخَّص أحد تـلامذة غـاندي، شـريدهـاراي، هذه النقـطة من المذهب على النحو التالي: «الوسائل هي الغاية الآخـذة في النشوء والمثـل الأعلى الآخذ في التحقق».

«بحسب فلسفتي في الحيـاة، إن الغايـة والوسـائـل هي حـدود عكـوس. . . فـالغايـة تساوي مـا تساويـه الوسـائل من قيمـة، إنَّ الوسـائل هي كـالبذرة، والغـايـة

كـالشجرة. إننـا نحصد تمـاماً مـا نبذر. . .». لـذلك «إذا نحن انتبهنـا للوسائـل كنا واثقين من بلوغ الغايات».

إن الـ «ساتيا غراها» لا تقوم إذن على خدمة غاية ما، وإنمـا على خلق غايـة، والغاية ذات القيمة لا ينبغي أن تكون لها إلاَّ وسائل جديرة بها، فـالوسـائل لا تكـون متجانسة مع الغاية. تهدم الغاية نفسها بتوليدها، حتى في حالة الانتصـار، لنزعـات جديدة ولمجابهات جديدة عنيفـة. ومن هذا الإدراك لحقيقـة سياسيـة أساسيـة ينجم العنصر الثالث المكوّن لتقنية العمل في الـ «ساتيا غراهـا»: الألم الشخصي المختار بـوعي المرء وإرادتـه. وهذا الجـانب من مذهب غـاندي هـو أصعب ما يمكن تقبُّلُه بالنسبة للشخص الغربـي الذي يتصور فعاليته بصورة مباشرة.

هنا أيضاً عالم من سوء التفـاهم يجب أن يبدَّد. إن الألم، في نـظر غانـدي، لا قيمة له بذاته. فهو، قبل كل شيء، مسلك شخصي من أجل تحريرنـا من التعلُّق بمتطلبات الجسد، من أجل قهر الخوف الذي يمكن أن ينتابنا في الكفاح بمـواجهة عنف الآخـرين، وتقبله الاختياري والمتبصِّـر يؤكد بـأن التضحية بـالحياة هي الثمن الذي يكون الإنسان مستعداً لدفعه من أجل حلٍّ نزاع ما، إنه المعيار لشرعية زعيم. وهو يفيد أيضاً، وبخاصة في خلق علاقة تداخل شخصية مباشرة مـع الخصم، وفي فتح ثغرة في دفاعاتـه العقلانيـة. وقد أقـام غانـدي الدليـل على ذلك في منـاسبات عديدة ولا سيما عندمـا توقف، وقـد بدأ «صـوماً حتى المـوت»، في عام ١٩٤٧ في كلكوتا، حيث راح العنف يـوقد بصـورة وحشية المـذابح بين المسلمين والهنـدوس بينما كان الـ «٥٥,٠٠٠» رجل من جيوش اللورد مـونتباتن يعجـزون عن إيقافهـا في البنجاب. وكان نائب الملك في الهند يقول لغاندي معترفاً بعجز القوة: «اذهب إلى كلكوتا، فسـوف تكون فيها جيشي، أنت وحدك».

لم يكن غاندي يقلِّل من شـأن المخاطـر في اختياره لكنـه كان يقـدِّر، بنفس الوضوح، حدود الكفاح العنيف. كان يكتب وقد وزن الشرور وأقل الشـرور: «ليس ذلـك لأنني أعير قليـلاً من القيمـة للحيـاة إنني أقبـل بغبـطة أن يقـدِّم آلاف النـاس حيـاتهم من أجل الـ «سـاتيا غـراها» ولكن لأن النتـائج، على المـدى البعيـد، هي

خسارة أقل من الحيوات. بل وأكثر من هذا أيضاً إن عملاً كهـذا يضفي شكلاً على أولئـك الـذين يعـطون حيـاتهم على هــذا النحـو وتــزيـد تضحيتهم ثــروة العـالم الأخلاقية».

عنـدما يتصـرف عدد من النـاس على هـذا النـحـو بحسب قـانـون وجـودهم الأساسي، فمن الممكن، حتى وإن اقتصر الأمـر على شخص واحد، تحـدّي القوة الكاملة لأمبراطورية غير عادلة. وقد برهن غاندي على ذلك حين جعل الأمبراطورية البريطانية بأسطولها وجيـوشها، التي لم تقهـر حتى ذلك الحين، تتـراجع وتستسلم. إن أسـاس مثل هـذا التصور للعمـل هو عكس مبـدأ الجبريـة: ذلك أنـه يبرز سلطة الإرادة والعقل البشريين في تغيير المجتمع. فالـ «ساتيا غراهـا» وهي تصطدم بعنف أول صـادر عن الخصم (وهو في الحـالة هـذه عنف المحتل الإنكليـزي)، أتـاحت اتخـاذ المبادرة، والمؤثـر الرئيسي للـ «سـاتيا غـراها» هـو «تلك القـوة التي تنشـأ من الحقيقة ومن الحب»، بالنظر إلى أن الحب هو أسهل طريق للوصـول إلى الحقيقة. «إننا بالحب نكون أقرب ما نكون من الحقيقة» على حد ما كان يقول غاندي. ولكن المقصود ليس حباً ثاغياً، أصمّ. هذا الحب قد هز أعظم أمبراطورية استعماريـة في العالم وتغلب عليها. فذلك الذي يستخدم الـ «ساتيا غـراها» ينمّي قـوة ذات فعاليـة متبادلة مع الخصم بحيث يمكن انبثاق مشروع جديد. ففي الكفاح الهـادف إلى أن يتاح للـ «منبوذين» السير على نفس طريق أعضاء الطبقات العليا، كان تلامذة غاندي يجابهون، وهـم في الماء إلى بطونهم طيلة ليالي وأيام، المتاريس المحصَّنة بالجنود الإنكليـز المزوَّدين بـالأسلحة الآليـة، فاضـطرت المتـاريس إلى الـرضـوخ. وعليـه يستطيع الإنسان، وقد تحرر من الخوف والتهديد، أن يقهر العنف.

فسنحلل مثلاً من الستراتيجية والتكتيك المستعملين من قبل غاندي للإحـاطة بأسباب فعـاليتها العميقـة في الكفاح. لقـد بدأ غـاندي في ١٩٣٠ ــ ١٩٣١ «حملة الملح»، قـوامها مقـاطعة جـذرية للقـانون الإنكليـزي الذي كـان يحتفظ للحكـومـة بامتياز صنع الملح وبيعه. فأطلق غاندي شعار العصيان المدني وبـدأ مسيرة بمئـات من الناس ليصل، سيراً على الأقدام، إلى البحر، على بعد أربعمـائة كيلومتـر حيث

يقوم بصناعة الملح رمزياً. وكان هدفه المباشر إلغاء ما كان يمكن تسميته، في النظام الفرنسي القديم، مكس الملح. وكان اختيار مثل هذا الهدف يشهد على وضوح سياسي عميق؛ ذلك أن قانون ضرائب الملح الذي كان يجلب عائداً إلى تاج إنكلترا مقداره ٢٥ مليون جنيه سترليني في العام، كان يرمز إلى الاضطهاد الأجنبي، ومن الممكن أن يكون القاسم المشترك لجميع مقاومات الاضطهاد.

وكان القصد البعيد، بالبرهان على إمكانية عصيان القانون الإنكليزي في نقطة رئيسية منه، إعداد الشعب الهندي للكفاح من أجل الاستقلال الشامل («سواراج») وأن يُظهر له، بصورة محسوسة، أن ذلك الهدف يمكن تحقيقه. وقد عرف غاندي كيف يختار مطلباً شعبياً، كما عرف ذلك دائماً، بحساسية مذهلة للإحساس بحركة نبض الجماهير. فإنه بفضل مبادرات من هذا النوع حول حزب المؤتمر من جماعة من المفكرين إلى حركة شعبية للجماهير. وبما أن الهدف قد تم اختياره، فإن أول مشكلة يطلب حلها كانت جعل هدف الحملة شفافاً للجماهير حتى إلى أكثرها بعداً عن الفهم.

توصّل غاندي إلى ذلك بآلاف المظاهرات في جميع أقاليم الهند، معبئاً هكذا مئات الملايين من الهنود، لا كجيش ينفذ بصورة سلبية أوامر الزعماء وإنما كمناضلين مسؤولين يعي كل منهم المجازفة والتضحيات الضرورية لبلوغ الهدف فيها.

كانت المشكلة الثانية هي البرهان للخصم نفسه على ظلم المؤسسة والاقتراح عليه في كل لحظة حل النزاع بالمفاوضة دون إرغامه على أن «يفقد ماء وجهه».

أما وقد استنفدت جميع إمكانيات المفاوضات التمهيدية، فإن غاندي افتتح المرحلة الثالثة من العمل: هيَّأ جماعة من الطليعة مستعدة للحرب بتدريب النفس وعلى مجابهة الألم والموت بمواجهة القمع. علَّمهم ضبط النفس كما علَّمهم السيطرة على حركة الحشود التي لا تحصى. وكان الخصم عاتياً: كان يمتلك التصرف بالشرطة وبالجيش وبكل جهاز قمعي من المحاكم ومن الإدارة البريطانية.

كـان القسم الذي أقسمـه متطوعـو الـ «ساتيـا غراهـا»، في ٢١ مارس (آذار) ١٩٣٠ في أحمد أباد، في اجتماع المؤتمر الهندي ينص على ما يلي:

أرغب بـالمشاركـة في حملة المقاومـة المدنيـة التي يشنّها المؤتمـر من أجل استقلال الهند، وأنا مستعد لتحمل السجن وجميع العقـوبات الأخـرى والآلام التي يمكن أن توجه إلي أثناء الحملة.

إذا كنتُ في السجن أو إذا صُودرت أموالي فلن أطلب من الحزب أية معـونة لي ولا لأسرتي...

وتـوقعاً لاعتقـالات تحدث في صفـوف القادة سُمّي سلفـاً المسؤولون الـذين يخلفـونهم، وعليهم استمرار الاضـطلاع بالمهمـة بلا تـوقف للمضيّ بالحـركـة إلى غايتها.

ثم أصدر غاندي إنذاراً أخيـراً إلى السلطة، وأمام إمعـانها في عنـادها تحـرك رتله. ولكي لا يعـزل الطليعـة وليحافظ على الاتصـال بالشعب بصـورتـه العميقـة، لم يطلق غاندي حملة إثارة ودعاية فحسب؛ بل نظّم المقاطعة الاقتصادية للمنتجات الإنكليـزيـة في المـدن والأريـاف وإغـلاق الحـوانيت والإضـرابـات في المصـانـع والإدارات والموانىء، ونظّم العصيـان المدني فـاستقال آلاف الهنـود من وظائفهم، وأطلق شعـار اللاتعـاون. وفي جميع أركـان الهنـد أخـذ النـاس يمتنعـون عن دفـع الضـرائب. أما وقـد أصيب جهاز السيـطرة البريـطانية بـالشلل على هذا النحـو فقد تنظمت سلطات موازية بدءاً من جمـاعات صغيـرة مستقلة استقلالاً ذاتيـاً في إدارتها مانحة نفسها عن عمد وظائف السلطة الرسمية.

استشاط غضب القمع. اعتقل غاندي ورفاقه الأقربون، وضرب آلاف الهنـود وأودعوا السجن وعُذّبوا، إلاّ أن حركة الـ «ساتيـا غراهـا» بلغت البحر: صُنـع الملح بخرق القانـون الإنكليزي واضـطرت السلطة إلى إلغاء الاحتكـار القديم، ولم تعـد سطوة المحتل البريطاني كأنها لا تقهـر. كان الـزحف إلى الاستقلال يـدخل مـرحلة جديدة.

بالتأكيد لم تكن حملات غاندي دائماً مظفرة، ولا سيما عندما ارتكب غاندي في الكفاح عام ١٩١٩ ضد **قوانين روالت (Rowlatt billo)** (وهي شبيهة في فرنسا بقانون قمع اللصوص)، ما دعاه بنفسه «خطأه في الحساب الجسيم كجبال الحملايا»: إنه لم يعدّ طليعته، ولا الجماهير، الإعداد الكافي بحيث قصرت الحركة عن هدفها. فقد تفتتت الـ«ساتيا غراها» إلى مواقف عنف. ولم يقدِّر غاندي الجانب السلبي لهذا الفشل فحسب وإنما كذلك القدرة الشعبية الكامنة التي كان يشهد بها على النحو التالي: «إنهم اكتشفوا قوة جديدة لكنهم كانوا لا يعرفون ما هي وكيف يستخدمونها». فلم يتردد في إيقاف الحملة حتى لا يعطي صورة خاطئة عن الـ«ساتيا غراها»، ولكي لا يعرِّض للخطر إمكانياتها المستقبلية. ومن الممكن التساؤل لماذا اتبعت الهند ذات الأربعمائة مليون غاندي. لأنه كان يستخدم التقليد الشعبي لتحويلها ولأنه كان في وسع الجماهير، على هذا النحو، المساهمة في العمل، مندفعة بأعمق ما كانت تمور به. ولم يبن غاندي عمله، ستراتيجيته، تكتيكه، على «علم» مفارق للجماهير التي يجب عليه إيقاظها وتحريكها. إنه لم يزعم أنه يجلب إليها من «الخارج» و«من الأعلى» شعارات كفاحها والوعي برسالته الثورية والتحريرية. فقد ترسخ غاندي بجذوره في أعمق تقاليد شعبه لا برجعة تقهقرية إلى العالم القديم وإنما على العكس من أجل تنفيذ الجديد بصورة أرقى. توجه إلى الشعب بلغة شعبية كانت لغة الڤيدا والأوبانيشاد والبهاغاڤاد ــ جيتا، والجانيسية والبوذية ولكنه كان يوقظ إيماناً شعبياً متجدداً ديناميكياً، كان في وسعه أن يبدو ككارمايوجين باحثاً عن الله من خلال العمل، لكنه كان يعرِّض الإيمان التقليدي بصورة لا تقليدية في الكفاح الاجتماعي التحريري. كان يطلب كل يوم أن تقرأ له آيات من البهاغاڤاد ــ جيتا، مفسراً معركة كوروكشترا لا كحادث تاريخي وإنما كرمز للتصادم بين **الحق واللاحق** في قلب الإنسان، ولم يكفّ عن التأمل في موضوع البهاغاڤاد ــ جيتا الرئيسي: العمل وعدم التعلق بثمار العمل. وإذا كان شديد الحماس لملحمة **رامايانا** العظيمة فإن بطله المفضّل هو راما، تجسيد الإلّه فيشنو. وإن اسم راما هو الذي نبست به شفتاه لآخر مرة، يوم الجمعة في ٣٠ يناير (كانون الثاني) عام ١٩٤٨، اليوم الذي فاضت روحه فيه

صافحاً عن قاتله وطالباً له الرحمة. فقد كان راما بالنسبة له النمـوذج لحياة ولمعـركة أمنياً أمانة إلَهية لا تتـزعزع لقـانون الحقيقـة. ودون كلل كان غـاندي يـذكر بـأنه في التقليد الهندي، في تقليد راما،لا يمكن لملك أن يكون ناكثاً لقولـه للحقيقة دون أن يتزعزع لذلك نظام العالم بأكمله. وفي رأي غانـدي إن كل إنسـان ينبغي أن يصبح ذلـك الملك؛ أي يجب عليه أن يعمـل على أن تسبق واجباتـه حقـوقـه. على هـذا النحو كان يفتقد في القدرة الخارقة لشعب يسهم بـوعيه واختيـاره في برنـامج عمـل بيقين إنـه يستمد من التقـاليد الهنـدية: إن امـرءاً يسيطر على نفسـه تمـام السيـطرة يستطيع قيادة العالم، وقد قدمت حياته بأكملها المثل على ذلك.

لم يكن من الممكن لتقنية العمل هذه التي ابتدعها غاندي، شأنها من ناحيـة أخرى شأن أي مـذهب سياسي آخـر، أن تصدّر وتـطبّق آلياً في بلد آخـر أو مضمار حضاري آخر. ولكن من اليسيـر أن نميّز في تصـور غانـدي السياسي مـا هو هنـدي نوعياً وما له قيمة شاملة. فإن ما له صفة الشمول من تقديم غاندي هو قبل كل شيء هذا البعد الجديد للعمل السياسي الذي يقتضي، على نقيض جميع أشكال الإنابـة في السلطة أو استلابها، مسؤوليـة ومساهمـة والتزامـاً شخصياً من كـل فرد، تحـولاً شخصياً داخلياً وعميقاً. والحال، إننا، في أوروبا ذاتها، في فرنسا مثلاً، لا نستطيع الانتقال من الديموقراطية النيابية إلى ديموقراطية المشـاركة إلاّ بـدمج بعـد السياسـة هذا. ذلك أنه غير صحيح أن المرء يستـطيع تغييـر مجتمع مـا تغيراً جـذرياً دون أن يتغير هو ذاته في نفس الوقت وبنفس الحركة. يتغير لا بوعظ أخـلاقي، ولا بانـطواء انعـزالي إلى داخلية الـذات، وإنما في العمـل والكفاح المشتـركين. ومن دون هذا التغيير في الذات، فإن غاية ما يمكن بلوغه هو تغييـر حكومـة، وبالتـالي نظام حكم ولكن باستبدال سيطرة بسيطرة، استلاب باستلاب آخر.

لكي يصبـح تغيير الـذات هذا ممكنـاً في أثناء المعـركـة لا بـدّ من أن تُمثـل أشكال العمل والكفاح من قبل العلاقة الإنسانية الأساسية التي تـطمح إلى تشييـدها في المجتمع الجديد. وليس صحيحاً أننـا نستطيـع بالعنف خلق مجتمـع اللاعنف. وليس صحيحاً أننا نستطيع بـإنابـة السلطة إلى منتخب أو استلابهـا إلى قائـد، خلق

مجتمع مبني على المبادرة وعلى المسؤولية وعلى المشاركة من جانب كل واحد وعلى علاقة حب بين الأشخاص. أما الإسهام الثالث المتّصف بقيمة شاملة، وهو ينجم من الإسهام السابق، فهو جدل الوسائل والغايات على نحو ما كان يتصوره غاندي: ذلك أن كون الوسائل تحمل في ذاتها الغايات، وإن هذه الغايات لا تشكل مثلاً أعلى أو طوباوية جرى تصورهما نهائياً قبل العمل، أمر هو فحسب في النطاق الذي تكون فيه العلاقات بين المناضلين قد مثلت سلفاً في الكفاح العلاقات التي يراد تأسيسها بين جميع أعضاء المجتمع المقبل. فإن انبثاق الغايات هو خلق مستمر في معركة كل يوم.

هذه الغايات ليست سلفاً ماثلة هنا وقد خرجت جاهزة تماماً من رأس مفكر أو زعيم، إذا نحن أقلعنا عن الزعم بوجود حقيقة مطلقة، وهذا هو الوجه الرابع للمشكلة. فالغايات هي دائماً من طبيعة فرضية ما. إنها تؤلف الأفق في كل عمل. الأفق المتحرك دوماً، المتجدد دوماً، ما دام العمل هو الذي ينجب هذا الأفق، هذه الغايات، وأن الغايات لا يسعها، على هذا النحو، أن تطمح إلى كمال أعظم من الوسائل المستخدمة. إنها تنمو نمواً عضوياً وثروتها الإنسانية تكون في كل لحظة مرتبطة بالثروة الإنسانية المبذولة في استخدام الوسائل، (وهذا ما يميز هذه الفلسفة عن فلسفة أولئك النظريين الذين كان أحد الهيجليين يقول عنهم من قبل إنهم يبنون في الحلم قصور المستقبل، ولكنهم يدَعوننا نتخبط في أكواخ الواقع الحاضر القذرة وفي مستنقعات المعركة).

وثمة جانب خامس أخيراً من المهم التفكير فيه، فقد كان غاندي شديد الانتباه لحوافز الجماهير العميقة، وقد بلغ من قوة ارتباطه الصميمي بها أنه كان يعرف تمييز الحاجات فيها عن الآمال. والحال إنه لم يكن يبني عمله على «فلسفة» منتمية كثيراً أو قليلاً إلى «علم» مجرد، ولا يمس الإنسان إلّا في ذكائه، ويكون هذا في الغالب، من ناحية أخرى، بغية تحديد شروط عمله وتداوله أكثر من ابتغاء إيقاظه وإنارة سبيله. مثل هذا العلم (الذي يكون الأصح أن نسميه «نزعة علموية» «Scientisme») بسبب وثوقيته وادعائه المنافي كثيراً للروح العلمية الحقيقية، إن في

وسعه تقديم أجوبة جاهزة)، يظل دائماً من صنع «نخبة» من المفكرين أو من القادة الممسكين بهذه المعرفة المفارقة.

لقد رسَّخ غاندي ـ على العكس ـ عمله في التقاليد الشعبية ذات الجذور الأعمق والتي يعيشها الناس مباشرة، تقاليد الهندوسية الحية في رأس شعبه وقلبه. فقد استلفت النظر أقرب رفاقه إليه وهو نهرو، الذي لم يكن مع ذلك، يجاهر بأي دين، وذلك في **سيرته الذاتية**، إلى أن «غاندي كان يشدد دائماً على الجانب الروحي والديني للحركة».

والحال إن جميع أولئك الذين يخشون، في الغرب، اليوم أضرار التكنوقراطية السياسية (طارحين دوماً سؤال: **كيف؟** وغير طارحين أبداً سؤال: **لماذا؟**) جميع أولئك الذين ينشدون تغييراً جذرياً أي تغيير لنموذجنا في التنمية ولمشروعنا في الحضارة، لا يستطيعون توفير حركات الإيمان. وعليه، فإن أثمن المساهمات التي قدمها غاندي هي إبراز هذا البعد الجديد للسياسة. ففي لغته تلك التي كان يستعملها ولكن لها فيما وراء الكلمات قيمة شاملة، كان يكتب: «إنه لعدم فهم شيء في الدين إذا لم نرَ فيه أية علاقة بالسياسة... وليس في وسعي أن أحيا حياة دينية دون أن أتماثل تماثلاً تاماً مع الإنسانية بأكملها، الأمر الذي لا يكون ممكناً إلاَّ بالاشتراك في الحياة السياسية... إنني لواثق بأن الله واحد على الوجه الأكمل... وإنه هو وحده الحقيقي... إن الإنسانية تؤلف كلاً واحداً؛ وعلى الرغم من أن لها أجساداً متعددة فليس لها إلاَّ روحاً واحدة... في السياسة كذلك أقمنا ملكوت الله».

* * *

التربية لدى پاولو فريري ولاهوتييّ التحرر:

ثمة مثل آخر على الإسهام الحالي لبلدان العالم الثالث في مجالين تبرز فيهما مشاركة أمريكا اللاتينية.

إنه لأمر ذو مغزى، في مادة التربية أن يكون أعظم عالم تربية في عصرنا

برازيلياً هو پاولو فريري (Paolo Freiré)، الذي أعطى لمحو الأمية وللتعليم، بصورة عامة، مهمة إيقاظ وعي انتقادي ونضالي في الجماهير، وأن يكون في ذلك «أصـول تعليم المضطهدين» وأن يجعل من التربية «ممارسـة للحريـة». وبدلاً من استهـداف تكرار قيم النظام القائم في الأجيال، فإن موضوع التربيـة هو الـوعي بتناقضـات هذا النظام خالقـة هكذا مـا يمكن أن يدعـوه لينين بالـ «شـروط الذاتيـة» لأية ثـورة ولأي تحرر.

كتب پـاولو فـريري: إن «عمليـة التوعيـة» تقوم على «تعلُّم إدراك التنـاقضات الاجتماعية والسياسية والاقتصـادية وعلى الـوقوف في وجـه عناصـر الاضطهـاد التي تحتويها الحقيقة الواقعة». إن ها هنا لتذكـرة بما تكـونه الثقـافة أسـاساً: ليست تـرفاً أو مجـرَّد متعة جمـالية ولكنهـا جملة الحلول التي وجدهـا الإنسـان للمشـاكـل التي تطرحها عليه بيئته الثقافية والاجتماعية[1]. لكن كل شيء يجري اليوم، في الغرب، كما لو أن التقنية قد حلت محل الثقافة لتقديم حلول لمشكلات الإنسان[2].

هذا الوجـه من «عملية التـوعية» كمـا يقول پـاولو فـريري، هـو أحد العنـاصر الجوهرية في حركة الجنوب الأمريكي. بالطبع، إن هذه التربيـة أثارت اصـطدامات بين پاولو فريري وقادة بلاده، ولكنها انتقلت إلى أمريكا اللاتينيـة بأسـرها وهي الآن سارية في طرفي أفريقيا: في تنزانيا وفي غينيا ــ بيسّاو.

* * *

هنـاك إسهام آخـر من جانب العـالم الثالث هـو إسهام «لاهـوتيـي التحـرر». فلأول مرة في حركة ثورية لا يُنظر إلى الإيمان كأيدولوجية وإنما كسلوك.

إن **لاهوت التحرر** للأب غوتيرز (Guttierez)، من بيرو، هو «إشارة الأزمـان» مثل الثورة الثقـافية في الصين والـ «جمعـة» في أفريقيـا. إنه كتـاب يتميز، قبـل كل

---

(١) انظر في هذا الموضوع كتابي پاولو فريري الرئيسيين: **تربية المضطهدين** (ماسبيرو، باريس ١٩٧٤)، **والتربية ممارسة عملية للحرية** (طبعة سيرف، باريس ١٩٧١).

(٢) انظر كتاب هوغ دي ڤارين (Hughes de Varine): **ثقافة الآخرين** (طبعة السوي ١٩٧٦).

شيء، بالسبيل الذي يختاره عدد متزايد من المسيحيين: سبيل الكفاح اليومي ضد جميع أنواع الاضطهاد والاستغلال والتبعيات بإزاء الأجنبي، وهو كفاح يتضح فيه إيمانهم؛ وميزة كذلك لـ «لاهوت الجديد» الذي لم يعد فحسب حكمة ومعرفة عقلية وإنما تفكير في ضوء الإيمان، في الممارسة التاريخية لرجال ونساء انخرطوا في هذا الكفاح، فكّ رموز «إشارات الزمن».

هذا اللاهوت الجديد يشكل قلباً عميقاً للمسلك التقليدي «فبدلاً من الانطلاق من معطيات التنزيل والسنَّة فحسب، كما كان يفعل ذلك على وجه العموم اللاهوت الكلاسيكي، يجري الانطلاق من الأفعال والمسائل الناشئة عن عالم التاريخ». ومثل هذا اللاهوت الذي يمكن أن نطبِّق عليه صيغة ماركس الشهيرة عن الفلسفة لا يكتفي بتفسير العالم: إنه يسهم في تغييره.

يستنتج الأب غوتيرز مصادر هذه الحركة من هذا القلب اللاهوتي. وربما كان الرائد الأول في ذلك هو موريس بلونديل (Maurice Blondel) في أطروحته: «العمل»، عام ١٨٩٣ (التي أدينت حينئذٍ)، وكانت مزيته، كما سوف يقول سيادة نيدونسل (Nedoncelle) عام ١٩٥٥، «إنه طلب للوعي بالتصور الإنساني نوعاً من الرسم الأجوف للتنزيل». فالمصادرة تنبثق هكذا من المثولية دون وجود خارجي بالنسبة لها، تدعوه كإنجاز لها.

إنطلاقاً من تجربة مختلفة أشد الاختلاف: هي تجربة علم الإحاثة (Paléontologie) والتطور البيولوجي، سيسهم الأب تيلهارد دي شاردان (Teilhard de Chardin) هو كذلك بالعمل، في الفكر المسيحي على تراجع التركة الضارة من الثنائية اليونانية، وذلك بتحميس المشاركة في الجهد الإنساني وبقلب أسلوب الدفاع الديني التقليدي حينئذ: «هل ثمة حاجة إلى حيازة كتاب عندما تتضح الحقيقة في أعمق الحاجات والمواقف لحضارة بأسرها؟» (**اتجاهات المستقبل**)، فإن آثاره بأكملها تتجه إلى عرض «تكون الفكر من خلال المادة»، واهتمامه الأساسي هو «تجسيد تقدم العالم في منظورنا عن ملكوت الله». ولكن للأب تيلهارد، كما يلاحظ الأب غوتيرز، تصوراً «غربياً» ممعناً في غربيته لهذا

التقدم الذي يتوخاه للعالم، مرتبطاً بالدلالة العلمية والتقنية التي تقود إلى النموذج الغربي في «التنمية» والتي يعترض عليها العالم الثالث باسم تحرر صحيح.

لقد لعب الحوار مع الفكر الماركسي دوراً عظيماً في هذا التطور اللاهوتي. ففي أمريكة لاتينية بلغت أوج غليانها الثوري، حيث تبدو النزعات الطبقية وتبعية الأمم بمنظار تضخيم عظيم، يصبح من المستحيل الاكتفاء بإعلانات الكنيسة العامة عن «المحبة» في الحقل السياسي أو الاجتماعي وبالطموح الوهمي للبقاء «فوق» الخصومات والصراعات. فإن الواقع اللاتيني ــ الأمريكي، كما يلاحظ الأب غوتيرز، هو واقع تنازعي: كيف التفكير في المطلق في التاريخ؟ إن المحبة الإنجيلية تتطلب، على حد قوله، أن تميل الكنيسة بثقلها إلى جانب التحرر من جميع الاضطهادات.

«إن الطريقة الوحيدة، بالنسبة للكنيسة، لقطع علاقاتها بنظام المتخمين الحالي، هي أن تفضح الظلم الأساسي الذي يُبنى عليه هذا النظام». ويضيف الأب غوتيرز الذي يستأنف في ذلك أطروحة الأب جيراردي، أن المحبة في مواجهة الـ «خطيئة الموضوعية»، لا الخطيئة الفردية فحسب، وإنما التاريخية والاجتماعية لنظام كهذا النظام، تتطلب، لكي تكون شاملة، أن تحرر البعض من اضطهادهم وتحرر الآخرين من ثرواتهم ومن سلطاتهم الغاصبة؛ أي أن تحرر الجميع من الشكلَيْن المتلازمَيْن دائماً في نفس «الخطيئة الموضوعية». فالماركسية قد دمجت هكذا كطريقة جدلية للتفكير النزاعات والتناقضات في المجتمع، كذلك يعترف الأب غوتيرز بدَيْنِهِ العميق للأب شينو (Chenu) الذي لم يَنِ هو كذلك، منذ برنامجه المقتضب: **مدرسة لاهوت، السولشوار** (١٩٣٨)، إلى كتابه **إنجيل في الزمن** ثم **لاهوت العمل** وكتابه **لاهوت المادة** (١٩٦٨)، عن الكفاح ضد الثنائيات وإظهار أن «الخلق ليس إلاّ الفعل البدئي لله»، و«هو اليوم دائم ومتصل بتعاون الإنسان الحر والمسؤول»، وتبيان «العلاقات التضمينية المتبادلة في التركيبتين: بناء العالم في الخلق، والاقتصاد التخليصي (Messianique) في تجسيد تحريري».

كذلك فإن **لاهوت الأمل** لمؤلفه جورجن مولتمان (Jürgen Moltman) قد أفاد

الأب غوتيرز في إظهار أن التاريخ البشري هو، قبل كل شيء، انفتاح على المستقبل وأن وعد الله يوجِّه التاريخ البشري كله نحو المستقبل، مخلصاً هكذا مفهوم المفارقة من كل صورة خارجانية مكانية أو زمانية. وكما كتب ذلك پانِّينبرغ (Pannenberg): «إن الله ليس «لا تاريخياً»، إنه قوة المستقبل». خميرة وليس أفيوناً.

على هذا النحو يدمج تركيب الأب غوتيرز أغنى إسهامات اللاهوت المعاصر في الغرب. لكن الانعطاف الكبير قد جرى في أمريكا اللاتينية، طليعة الـ «لاهوت الجديد»، عندما تم الانتقال بعد عام ١٩٦٠ من «لاهوتيات التنمية»، إلى «لاهوتيات التحرر».

يبدو مفهوم «التنمية» اليوم، بصورة متزايدة، في أمريكا اللاتينية كأنه فكرة «إصلاحية»، بل وحتى رجعية. فحتى عندما لا تُحدَّد التنمية انطلاقاً من معايير اقتصادية صرفة (إنتاج قومي خام. . .إلخ)، التي تكشف التجربة البرازيلية بصورة ساطعة، كذبها، حتى عندما تفهم التنمية على أنها تنمية اجتماعية شاملة (ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية)، فإنها تعني دوماً اندماجاً بالقيم الغربية للنمو.

والحال أن الصنع الرئيسي هو الوعي بهذه الحقيقة الأساسية للواقع التاريخي الراهن اليوم: إن تخلّف العالم الثالث نتاج فرعي لنمو لبلدان الرأسمالية الكبرى. فهو نتيجة ضرورية لذلك: إن الحركية الخاصة بالاقتصاد الرأسمالي تنزع إلى خلق مركز ومحيط، إلى خلق الثروة لناس والبؤس لآخرين. فإدراك هذا الجذر العميق للتبعية (ولا سيّما تبعية أمريكا اللاتينية للولايات المتحدة) يكون أمراً جوهرياً لوعي الشعوب اللاتينية ــ الأمريكية.

إذن، لم يعد المقصود مسألة ثرثرة تدور حول خدعة الـ «تنمية» وإنما العمل والكفاح من أجل الـ «تحرر». وقد حدد الأب غوتيرز هذا الـ «تحرر» في مستويات ثلاثة مختلفة ولكنها وثيقة الارتباط بعضها ببعض كل منها يتبادل مع الآخر بشرط وجوده وتؤلف ثلاثتها جزءاً من حركة وحيدة.

١ ـ تحرر سياسي منطلق من الوعي بالوضع الخصامي لبلدان أمريكا اللاتينية، الوعي بمعارضة الشعوب والطبقات المضطهَدة الأساسي للطبقات المسيطرة وللبلدان المضطهِدة.

٢ ـ تحرر تاريخي: فالتاريخ هو بصفة جوهرية حركة تحرير للإنسان.

٣ ـ تحرر من الخطيئة بغية الدخول في اتحاد تام مع الناس ومع الله. ذلك أن الخطيئة ليست فردية فحسب، بل هي جماعية فإن وضع أمريكا اللاتينية هو «وضع خطيئة»؛ فإن صورة الله هذه، ألا وهي الإنسان، قد شوِّهت في أمريكا اللاتينية وامتهنها الاستغلال والاضطهاد والتبعية والبؤس والعنف المتحول إلى مؤسسات. وهذه هي هنا الـ «خطيئة الموضوعية».

ليس هناك من ثنائية بين تحرر «داخلي» وتحرر «تاريخي»، إنهما وجهان لنفس المعركة. ومن هنا تنشأ المشكلة المركزية للاهوت التحرر، المرتبطة، أوثق الارتباط، بإسهام المسيحيين بحركة التحرر: مشكلة العلاقة بين «الخلاص» والحركة التاريخية لتحرر الإنسان، مشكلة العلاقة بين الإيمان والعمل السياسي، بين ملكوت الله وبناء العالم. فالعلاقة بين الـ «خلاص» باعتباره خميرة التاريخ وبموضع العمل التاريخي في منظوره بشكله الكامل، فإنها تتحدد بدلالة مفهومين لاهوتيين أساسيين: مفهوم الخلق ومفهوم الوعد الأخروي.

إن الخلق، على ما كتب الأب غوتيرز، هو أول فعل للخلاص، والتاريخ، وهو تاريخ التحرر، هو هذا الخلق المتصل للإنسان. فإن إلّه الخروج، في العهد القديم هو إلّه التحرر السياسي السياسي، الإلّه الذي بـ «نزعه للصفة القدسية» عن السلطة لأول مرة وذلك بتحريره، كما يشير هارفي كوكس (Harvey Cox)، للشعب الإسرائيلي من السيطرة المصرية، قد كفّ عن تأييد الاستبداد والبؤس.

وعمل المسيح هو خلق جديد. فمن عصر إلى عصر، واليوم أكثر من أي يوم مضى، إن العمل على تغيير العالم، على تحويله، أي الإسهام في خلقه المتواصل ليؤلف جزءاً من عمل الخلاص. فإن الوعد الأخروي بملكوت الله يمضي في

الاتجـاه نفسه. إن الـوعد يـوجِّه التـاريـخ كله نحـو المستقبـل ويؤصـل جـذوره في مجريات الأمور الحاضرة التي يشكل هـو خميرتهـا. وما يميـز رسالـة الأنبياء هـو أن ما يعلنونـه «لا يمكن اعتباره استـطراداً للوضع السـابق». فإن الـوعد الأخروي يرغم التـاريخ على الانفتـاح على المستقبل (على «المستقبـل المـطلق» كمـا يقـول الأب راهنر (Rahber)). وعليه يقتضي لاهـوت التحرر هـذا تبديـلاً لبُنى الكنيسة وتصوراً جديداً للروحانية المسيحية وللإيمان. فقد كتب الأب غـوتيرز: «إن رسـالـة الكنيسـة النبوية هي رسالة بناء ونقد؛ فهي تُمارس في عالم آخذ في التبدل، داعية هكذا إلى شكـل جديـد من حضور الكنيسـة في أمـريكـا الـلاتينيـة»، ثم يقـول: «يجب على الكنيسة أن تفضح كـل ما من شـأنه أن ينـزع من الإنسان إنسـانيته أي كـل ما يمنـع الإنسان من أن يكون خالقاً، «على صورة الله» ».

والحـال إن بُنى الكنيسة، في السـاعـة الحـاليـة، هي غيـر متكيِّفـة مـع هـذه المهمـة. إن كنيسة أمـريكا الـلاتينية تحمـل عبء إرث رهيب. بـادىء ذي بـدء إن الاستعمـار الأسباني والبـرتغالي استقـدمهـا معـه من الخـارج وكـانت أداة السيـطرة الاستعمارية ثم إذ جعلت نفسهـا شريكـة في تآمـر الطبقـات المسيطرة وشـريكة في تبعية الشعوب الداخلية والخارجية، فإنها ارتبطت بالثراء وبالسلطة وراحت تعـاليمها تعكس أيدولوجية الطبقات المسيطرة، وفي هذا يقول الأب غوتيرز: «في قـارة فقيرة لا بد من وجود كنيسة فقيرة؛ في حين أنها ثرية وقادرة. إننـا لا نريـد كنيسة مـرآة بل كنيسة. . منبع».

إن الكفاح من أجل التحـرر والكفاح الثـوري هما «مكـانان» متميـزان لإعلان النبـأ الطيِّب، لإعـلان الإنجيل، رحم الـطوبـاويـات الثـوريـة لا الأيـديـولـوجيـات المحافظة. لقد كانت رسالة يسـوع المسيح هـدّامة بهـذا المعنى العميق، وهو أنهـا بتحـريرنـا من الخطيئـة كانت تهـاجم أسس بؤسنا. هكـذا يدخـل الإيمـان والعمـل السيـاسي في تفاعـل مخصب في خلق مجتمع جـديد وإنسـان جـديـد يضـع قـدره الخاص. فالأمل لا يعني أن نعرف مسبقاً ولا أن ننتظر المستقبل وإنما أن نتلقّاه كأنه عطاء، وفي نفـس الوقت، أن نعدّه بكفاح فعّـال ضد كـل ما من شـأنه أن يشـوِّه في

الإنسان «صورة الله». إن للأمل المسيحي وظيفة تعبوية وتحريرية في التاريخ.

بخلاف اللاهوتات الأميريكية القائلة بـ «موت الله»، التي لم تكن في الغالب سوى انبعاث فورباخ (Feurbach) في عصر الديموقراطية التكنوقراطية، والتي أسهمت في تفريغ اللاهوت مما كان يمكن أن يكون فيه خميرة من أجل العمل، فإن «لاهوت التحرر» الذي وضعه الأب غوتيرز، وهو أحد الكتب الأساسية لفهم أمريكا اللاتينية وللكفاحات الدائرة اليوم، يحدد نقطة الانطلاق في التزام مسيحي لإلغاء الوضع الحاضر من الاستغلال والاضطهاد والتبعية، ومن أجل بناء مجتمع جديد يستطيع فيه كل واحد أن يصبح خالقاً. إننا ندين لأمريكا اللاتينية بالوعي بهذه التكاملية الضرورية لمقتضى إيمان قادم مع ذلك من الغرب مع المسيحية وللمقتضى الثوري في شكله النوعي الذي ارتداه في النصف الأدنى من القارة الأميركية. ففي بلدان مسيحية، بصورة أساسية، وثورية بصورة أساسية، امتدَّت جذور هذا اللاهوت الجديد بعيداً بحيث أخذت ترمي باطِّراد إلى احتلال المكان الذي لم تملأه ماركسية عقائدية مستوردة.

* * *

ثمة محاولة تركيب أخرى اقترحها العالم الفيزيائي الصيني ر. ج. هـ. سن (R. G. H. Sin) في كتابه: **طاو العلم (محاولة في المعرفة الغربية والحكمة الشرقية)**.

تبدو أهداف الحياة، وفقاً للاتجاه الحالي، وقد محتها أهداف العمل. وكل فلسفة اليوم تبدو أنها تنزع إلى تعليمنا أن نعمل أكثر لا أن نكون، وأن هذا المجال تستطيع التقاليد الشرقية التأملية أن تلعب فيه دوراً كبيراً في السيطرة على تقنيات الغرب. إذ أن هذا العمل اليوم كله ينزع إلى التعامل بتعسف مع جمال الطبيعة ومع واقع الحياة، وفي آفاق العلم والتقنية الحالية يقيس الإنسان قدرته بسلطته في الهدم.

فإذا نحن حاولنا الآن أن نبحث عمّا هي الرؤى الكبرى للعالم التي سادت

في الغرب أثناء هذه الحقبة لاستطعنا باستلهامنا لفكرة من أفكار سانتايانا، أن نميز ثلاث مراحل أساسية: مرحلة هيراقليطس في القرن السادس قبل تاريخنا، مرحلة دانتي ١٢٦٥ ـ ١٣٢١ ومرحلة غوته ١٧٤٩ ـ ١٨٣٢.

كان يسود في يونان ما قبل سقراط، في زمن هيراقليطس، نوع من مادية العلوم الطبيعية ونزعة إنسانية أخلاقية، فإن الكون يؤلف جملة، تتوازن مكوناته بالتبادل، وهناك دورة حقيقية تتعلق بها حياة الإنسان، وهكذا يجد نفسه تاريخ الإنسان مندمجاً في تاريخ الطبيعة. ومن وجهة النظر هذه يجري الإلحاح على السعادة الممكنة للإنسان على الأرض. ولسوف يقدم لوكريس تعبيراً شعرياً عن رؤية الفكر هذه. وبعد آلاف السنين أصبحت الفكرة السائدة على العكس هي فكرة ما فوق الطبيعة، فإن تأثيراً دينياً مسيطراً ألهم العقول والمؤسسات في آن واحد. لم يعد العالم مصير الإنسان، بل إنه على العكس المكان الذي تحاول فيه الأبالسة الاستحواذ على الإنسان، ويحاول الإنسان، بمقاومته لها، أن يستحقّ الخلود في معركة ضد الطبيعة. إن السعادة على الأرض مستحيلة. وحرية الإنسان ليست فحسب ينبوع الخير ولكنها مصدراً لشرٍ أيضاً: إن فرحه النهائي يمكن في اتحاد مع الله، في ملكوت قادم. وإذن تصبح الحياة ساحة المعركة التي يثبت الإنسان فوقها جدارته من خلال تقبُّل صبور لآلام الأرض. على أن التأمل يحاول التكيُّف مع أماني الروح. فكان دانتي أكثر الشعراء تمثيلاً لهذا العصر. ثم حدث ردُّ فعل على عقائدية المؤسسات السكولاستيكية في النهضة وفي الرومنطيقية، ولم يكن ذلك إطلاق العنان للخيال فحسب، بل وكذلك للفردانية التي تأكّد بها تصور جديد للحياة، فانصرف الناس عن التوراة، من أجل البحث بصورة خاصة عن المعرفة والثروة والفن وتنمية الجسد وشهوة السيطرة وفاعلية جديدة لا تروى. ومنذئذٍ صار المقصود حياة لا راحة فيها، ومضى المرء آخذاً في فقدان ذاته في صيد ليس له من هدف إلاّ الصيد نفسه، دواء وحيداً لمعالجة السأم، وقد أعطانا غوته عن ذلك الصورة المفجعة في مؤلفه فاوست، فالشعوب تحرَّرت من قادتها المنظور إليهم كأصحاب حق إلـهي. وواكب ظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر تفجُّر

بـالغ التـألق في جميع أنـواع الخلق البشري، وبـدأ العصـر بنشـر مؤلفـات هلبـرت (Hilbert) في المغناطيس عام ١٦٠٠ تلاها على الفـور تقريبـاً نشر هـاملت شكسبير في عـام ١٦٠٤ ودون كيشوت سـرڤنتس عام ١٦٠٥. وكـانت هذه هي الفتـرة التي سيـولد فيهـا رامبـرانت وميلتـون كمـا يتحـدَّد اختـراع المنـظار الفلكي حـوالي عـام ١٦٠٨، والقـوانين الأولى لكيبلر حول حـركة الكـواكب السيَّارة عـام ١٦٠٩، وكان غاليله قد أخذ في الشروع بتجاربه العظمى؛ وكان لوغريكو (Le Greco) في بـدايات رسومه وبدأ روبنز كـذلك حيـاته الفنيـة. وفي سنة ١٦٢٨ تقـدَّم هارڤي بنـظريته في دوران الدم، ونشر ديكارت «مقالـه الطريقـة» في عام ١٦٣٧، أي بعـد ميلاد بـويل بعشـر سنوات ومـرور ثلاث سنـوات على ميلاد سـپينـوزا وخمس سنوات قبـل ميلاد نيـوتن. ولكن سيطرة العلم المسلّم بهـا في ميدان الـذكاء قـد بـدأت حين تحـالف العلم مع المصالح الصناعيـة والاقتصاديـة. ولم يعطِ عالم الأعمـال والصناعـة دعماً مالياً فحسب للعلم وللبحث العلمي، بل كذلك أهدافاً محددة بـدقة. ومن بعـد فإن المهمة الرئيسية للعلم كانت تغيير الكون وتحـويله وفقاً لمـرامي وحاجـات الإنسان. وتعـرض تصور العصـر الوسيط للبحث عن الحقيقـة الإلّـهيـة لهجـوم نفعيـة العلم. ومنذئذٍ حلّت نتيجـة السبق في زيادة السلطة محـل الانقياد الـورع لسبل الـرب التي يسبر غورها. وبعد ذلك لم يكن ينظر إلى العلم فحسب كوسيلة من وسائل المتعة، بل وكذلك للعمل والفن وحتى أحياناً الدين.

وبينما كان للغرب هكذا اتجاه لفصل العلم عن الفن فصلاً جذرياً فإن الطاوية (Taoïsme) مشبَّعة بالشعور بأن الإنسان قادر على الاتحاد مع الـطبيعة اتحـاداً عميقاً وأن المفهوم والكلمة يعـزلان الإنسان عن الـطبيعة، بـل وليس فحسب عن الطبيعـة وإنما عن جملة الوجود، فإن أبسط تجربة، ألا وهي تجربة إدراك الكـون أو الصوت تدلّنا أنه يمكن، فيما وراء الكلمة والفكر، أن تكون ثمة رسالة تنقل من أجل تحقيق عمل مباشر وتركيبـي. إن المعـرفة العقليـة ليست القوة الـوحيدة المـولّدة لـلأعمال العاقلة. فما تدعوه الطاوية باللامعـرفة ليس غيـاب المعرفـة وإنما هـو معرفـة لا تمر بواسطة الكلمة والمفهوم. إنها معرفة لا تفكك، لا تحلّل الحقيقة الواقعة إلى ذرات

ولكنها على العكس تعرف أن تعيش مباشرة الكل، وأن تسهم فيه بدون المفهوم والكلمة أي بصورة فائقة الوصف مع الشعور، كذلك، بما يؤلف الوحدة في هذه الطبيعة. وكما تذكر ذلك عبارة طاوية: «هناك شيء ما من الإنسان الأصلي في السمكة وشيء ما من السمكة الأصلية في الإنسان».

هذه اللامعرفة هي في الحقيقة الواقعة فن المشاركة. يقول فنان طاوي إنه يرسم غابة «كما قد تبدو للأشجار نفسها» وإنه قادر على إدراك خاصة «النمرية» في النمر، أما بالمعرفة العقلية فإننا نكون مجرَّد شاهدين للطبيعة، في حين تجعلنا اللامعرفة مشاركين في هذه الطبيعة. وهذه الوحدة بين الإنسان والطبيعة هي الموضوع المركزي في الفن الطاوي. فاللامعرفة توصلنا إلى شيء ما يكون مفارقاًفي آن واحد لعقلنا ولإدراكاتنا، إلى شيء ما لا يكون مرتبطاً بذاتيتنا. ومن أجل ذلك يجب أن يكفَّ الإنسان عن اعتبار نفسه، من حيث هو فرد، كمرجع وكمنطلق للمعرفة. إن اللامعرفة ليست إسقاطاً للـ «أنا» الصغيرة الشخصية في الطبيعة، كما يمكن أن يكون إدراك يظل ذاتياً، بل إنها مشاركة في تلك الأنا الأوسع التي هي أنا الطبيعة وأنا الكائن في جملته. فالرسام الطاوي يذوب في البحر الذي يرسمه أو في البامبو الذي ينجزه؛ فهو يصبح هذا البامبو. وعليه قد تقارن الطاوية، باللاهوت السلبي، بهذا المعنى إنها لا تحاول أن تصف لنا قطعة قطعة حقيقة واقعة، ولكنها تقف عند مجرد اكتشاف حقيقة واقعة، عبر نقائص هذا التمييز، هذا الوصف، تكون فيما وراء ما قد تستطيع مفاهيمنا وإدراكاتنا أن تكون.

إن الحكمة بحصر المعنى تكون، في آن واحد، وحدة المعرفة العقلية والمعرفة الإدراكية، الحدسية واللامعرفة أي وحدة هذه المعالجة السلبية للحقيقة الواقعة مظهرة نقص المعالجتين الأوليتين دون إنكارهما ولكن بدمجهما في كلٍّ أوسع.

تتيح لنا هذه التربية السلبية أن نعي من يكون الآخر، الكلُّ الآخر، في المعرفة للطبيعة وللإنسان التي لا تتطابق لا مع المفاهيم التي نشكلها عنها ولا مع الإدراك الذي يمكننا الحصول عليه عنها والذي يبقى ذاتياً. إنها حقيقة واقعة تصمد

في وجـه هذه المعـالجة المـزدوجة، فهي وحـدها تـوصلنا إلى جملة مفـارقة؛ فـإنه انطلاقاً من هذه المعالجة فحسب يمكن أن تطرح مشكلة الغـايات وقيم الحيـاة. إن العلم لا يستطيع أن يمـدنا بـالغايـات ما دام يتكوَّن فحسب من تجارب مـدركة أو من مفاهيم، من نظريات. هذا العلم يبعدنا عن الحياة والابتعاد عن الحيـاة هو تحجيـر للفكر. وعليه يفقد التعليم الغربي المـوجَّه نحـو التقنية الصـرفة ومـداولة الـطبيعة، الشعـور بمـا يكـون الآخـر، والكـل الآخـر، الـذي لا يتعلق بـالفـاعـل لا كـإدراك ولا كمفهوم.

فالتعليم بهذه الطرائق الوصفية التي تكـون فيها الأشيـاء والحوادث مجـرَّدة من مضمونها، مجرَّدة من الكل، لا يمكن أن يقـدم لنا سـوى تقنية بلا غائيـة، وها هنـا سبب مـا يوجب على التـربية السلبيـة المميزة للفكـر الشرقي أن تتـدخل بـالضرورة لضبط وتوجيه وتمديد غايات تقنيات مداولتنا الغربية ونظمها مع الكل.

المقصود أن نتعلَّم البحث عن الأحاسيس أو المشاعر التي يتعذر التعبير عنهـا فيمـا وراء الصيـغ والمعـادلات؛ أن نتعلم بـأن صمتـاً بين الكلمـات يضيف إلى الخاصية المؤثرة في المقال؛ وأن الفراغات هي التي تصنع الاهتزاز في الموسيقى. هـذا المعنى للفراغ يلعب دوراً كبيـراً جداً في الفكـر الطاوي. ولا بـدَّ من الإشارة، كسمة مميزة، إلى وحدة التقاليد الثقافية للشرق من خـلال الحِكَم الأربع الكبـرى، حكمـة الطاويـة، وحكمة الكـونفوشيـة، وحكمـة البـوذيـة وفي نـطاق معين حكمـة الإسلام. فإن تفرُّد عبقرية الشرق هذه هي في أنها اكتشفت نمطاً من المعرفة لا تمر بواسطة الرمز، شكلاً من التجربة من النمط الجمالي، فجميع كتب الشرق المقدَّسة الكبـرى هي قصائـد، سواء أكـانت كتب الهندوسيـة أم الطاويـة أم إلى حد مـا كتب كونفوشيوس أو كتب البوذية.

إن مؤلف الـطاوية الأسـاسي والأول: طـاو ــ تـه ــ كنـغ **(Tao – Te – King)** الـذي جاء بـه لاوتسو (Lao – Tseu) هـو، قبل كـل شيء، قصيـدة عـظيمـة جـداً. فالأخلاق مبنية على الجماليـة. وهذه الجمـالية إنمـا هي إدراك الكون ككـل. إذ أن علاقة جن **(Jen)**، علاقة إنسان بإنسان، لا توجد إلاَّ بالقدر الذي يكـون فيه الكـون

مُدْرَكاً ككل، وحيث يكون الإنسان فيه قادراً على الاتحاد بهذا الكل، وبالتالي مع الإنسان الآخر داخل جملة الطبيعة والإنسانية.

بالطبع إن كلمة «إنسانية» تفهم لا على المعنى الجماعي ولكن على معنى جملة أولية ومشتركة غير مجزَّأة. وفي هذه الجملة أو الاتصالية الجمالية المشتركة ليس هناك ذلك الفصل بين الذاتي والموضوعي الذي خلق صعاباً كثيرة في الغرب، وما تدعوه الكونفوشيوسية بالانسجام المركزي إنما هو رؤية جمالية للعالم. لكن الفن ليس نوعاً من منفِّذٍ للأخلاق، أو للسياسية أو للدين، إنه على العكس نقطة انطلاقها. فالجماليّ هو كنهُ الأخلاق، والحياة الدينية والحياة الأخلاقية في الطاوية وفي الكونفوشيوسية على حد سواء. إن الطاو الذي يمكن ترجمته بصورة إجمالية، بكلمة «الطريق» أو «الدرب» أو «الجسر» هو كذلك كما كتب ذلك لاو ـ تسو في كتابه طاو ـ تِه ـ كنغ بحر كل ما يكون تحت السماء أي الشعور بهذه الوحدة التي يمكن أن يولد منها كل شيء وينمو ويموت، وينتج من هذه العقيدة أنه لا يوجد خلود للإنسان الفردي، المحسوس، المحلي، المحدد، وفي هذا فارق أساسي مع الخلود الشخصي للمسيحية. وهكذا تكون المشكلات الزائفة وإخفاقات الغرب قد جوزت عندما حُوِّل استنباط حرية المسلك من ماهية محدَّدة، من فرد: إذا كانت كل حقيقة واقعة هي محددة كيف العثور على معنى للحرية الإنسانية انطلاقاً من الفرد الخاص. إن الحرية على العكس هي وعي بالانتماء إلى الكل والحياة مع هذا الكل بحياة الكل.

* * *

الثورة الثقافية الصينية:

هكذا، فإن التجارب الخلاَّقة الكبرى في ميادين الاقتصاد والسياسة والدين تنشأ اليوم في بلدان العالم الثالث، وتنبع من الثقافات اللاغربية، فالمثل الأخَّاذ الأكثر هو مثل الثورة الثقافية الصينية، الثورة الاشتراكية الوحيدة التي لم تقتبس مقدِّماتها من فردانية الثورات البورجوازية في الغرب، فقد كان ماركس أحد عمالقة الفكر الغربي بأكثر ما فيه من غربية. وقد يسّر تصوره للعقلانية لتلاميذه انحرافاً

عن الماركسية وتزييفاً لها. فإن ماركس أعطى لكلمة «علم» معنى معرفة ثابتة على غرار ما تكلم هيجل عن «علم المنطق» أو فيخته عن «مذهب العلم»، إلاَّ أن تلاميذه أوَّلوا أفكاره بطريقة وضعية جداً. وعليه، فإن هذه الجملة من «الوقائع» و «القوانين» التي سميت بعد ماركس بـ «الاشتراكية العلمية» هي اشتراكية مفرَّغة من كل مفارقة شعرية.

في الغرب يميلون إلى جيش ماركس في إطار زمنه، ومع ذلك ليس في وسعنا أن نأخذ عليه أنه لم يقفز فوق حدوده التاريخية. فالنموذج السوڤيتي ينطلق من جميع الافتراضات المسبقة الغربية. فقد كان ستالين ومن ثم خروتشوف يصرحان للأمريكيين: «سوف نلحق بكم ونسبقكم». ولكن منذ متى كان قوام الاشتراكية أن تبزّ الرأسمالية في بلوغ أهدافها؟ ولئن كانت الماركسية لم تتأصل أبداً في أفريقيا، فذلك لأنها لم تعرف أبداً أن تكتسب شكلاً أفريقياً بالمعنى الصحيح.

ولئن كانت تتقهقر في أمريكا اللاتينية فلأنه يُنظر إليها دائماً على أنها نتاج مستورَد. أما في الصين وفي ڤييتنام وهما حالتان استثنائيتان، فقد حصل فيهما ترسيخ للماركسية لأن علاقات الماركسية دُمجت فيهما في منظور لاغربي. فلم يسع الصينيون إلى تجاوز الغربيين في ضلالات المجتمع الصناعي، وقد تكون جدارة الثورة الصينية العظيمة قائمة بالضبط على أنها أظهرت عن عمد أن العمومية ما كان في وسعها أن توجَد إلاَّ بشرط ترسيخ الماركسية في ثقافة كل شعب.

لقد كانت لدى ماوتسي تونغ الشجاعة في قلب المخططات المتخيَّلة القديمة، فقد كانت توجيهات الدولية الثالثة في عهد ستالين تحضّ الحزب الشيوعي الصيني على القيام بالهجوم حيثما تكون الطبقة العاملة هي الأقوى، إذن في المدن، ناسية الشروط النوعية لبلد نصف مستعمر كالصين في ذلك الحين. كانت الطبقة العاملة تملك قواها الرئيسية في مدن الساحل، ولكن هذه الأمكنة هي التي كانت الرأسمالية الصينية متفوقة فيها كذلك، وكانت تلك هي التي تملك فيها الأمبريالية الأجنبية أعتى قواعدها. هكذا جرى في كانتون وفي شانغهاي وأماكن

أخرى غيرهما، على أثر هذا التكتيك العقائدي، تذبيح نخبة الطبقة العمالية الصينية.

وعليه قلب ماو المخطط المتخيل بإطلاق هذا الشعار: «محاصرة المدن بالريف». كان يأخذ بعين الاعتبار المساحة الشاسعة لقارة فرعية قوامها أساساً الريف. وكان هذا سر الانتصار كما كان سر إمكانية سيرته الكبرى. وبعدم تقيده بالمخطط المتخيل التقليدي الذي لم يكن يدين، في الوقع، بشيء لماركس ولا للينين، عندما كان يطرح خمس مراحل متتالية وإجبارية على أنها مسلّمات: مجتمع رقّي، إقطاعي، رأسمالي، وأخيراً شيوعي، فإن ماوتسي تونغ قد أظهر على أنه في الوسع القفز فوق مرحلة الرأسمالية والانتقال مباشرة من الصين الفلاحية والحرفية إلى الشيوعية.

وأخيراً، توصّل ماو إلى ترسيخ الماركسية، ليس كمعتقد وإنما كمنهجية للمبادرة التاريخية في نمط الحياة والفكر الصينيين. وهكذا أعطى الشيوعيون الصينيون المثل الوحيد على اختيار حضارة مختلفة عن النموذج السوڤيتي بقدر ما هي مختلفة مع طراز الحياة الغربية. إن رفض السيارة الفردية واستخدام الدراجة ووسائل النقل المشتركة أمثلة على هذا الاختيار.

لقد لاحظ مراقب فرنسي، عرف الصين القديمة ثم عاد إليها بعد الثورة الثقافية، أنه إذا كانت شانغهاي فيما مضى عاصمة الدعارة الأجنبية والمخدرات والمصارف والسيارات الخاصة ولجميع خاصيات الحضارة الغربية فإنه لم يعد باقٍ أيُّ شيء من هذا الآن فيها. وعلى سبيل المثال: بدلاً من خضم لوحات الإعلانات الدعائية كانت هناك شرائط توحي بـ «نسيان النفس» بـ «اختيار الأصعب للنفس وترك الأسهل للآخرين»، «عدم السلوك كأنك من دولة عظمى»، «يجب أن تكون جميع شعوب الأرض منّا في القلب».

إن الصناعة الثقيلة أخذت بالظهور ولكنها لم تكن مركزة كصناعة الاتحاد السوڤيتي الذي حذا حذو البلدان الرأسمالية في نمط نموها. إلاّ أن ماركس عندما

أوضح في **رأس المال** قانون الأرجحية في نمو الصناعات المنتجة لوسائل الإنتاج (قطاع ١) على الصناعات التي تبتكر منتجات استهلاكية (قطاع ٢)، فإنه لم يقم قانونه معياراً من أجل بناء الاشتراكية، وإنما كان يذكّر فحسب بقوانين نمو الرأسمالية الإنجليزية في القرن التاسع عشر. فالقيام بتحويل هذا الوصف إلى قاعدة آمرة من أجل نمو الاشتراكية، كما جرى ذلك في الاتحاد السوڤيتي، هو الضلال النظري الأساسي.

لقد رفض الصينيون هذا التصور للتصنيع، الآيل للاستلاب بالضرورة، لأنه يفصل المراكز الصناعية الكبرى فصلاً تاماً عن ريف متروك في تأخره ويدخل نموذجاً من النمو غربي بنوع خاص: هو نموذج الزيادة من أجل الزيادة وليس من أجل الإنسان. وحينما كانت الصناعة الكبرى اللامركزية متأصلة كافح الصينيون سلفاً ضد التلوث،وفي أهم مشروعات البلاد نُضحت المياه الملوثة لاستخراج الأسمدة منها. وعندما بُني عدد من المدن العمالية أغرقت في بحر من الأشجار للمحافظة هكذا على مجالات التنفس للمدن. وفطنوا سلفاً، كذلك، إلى خطورة الهجرة الريفية التي تخلق خلخلة في التوازن بين الريف المهجور ومدن مغرية متخمة بمن فيها، وذلك بإقامة صناعات وسط الحقول متيحة للفلاح أن يتكيَّف مع الحياة العمالية دون صدام. هكذا استطاعت الصين بلوغ مستوى صناعي هام دون تعملق ولا تركيز. وأخيراً لتجنب القطيعة بين العمل اليدوي والعمل الفكري بات على كل مثقف أن يعمل، بصورة دورية، تدرباً في مركز إنتاج وأن يكون لكل عامل ولكل فلاح إمكانية الوصول إلى المعرفة.

ولم يعنِ هذا البتة أن العمل اليدوي قد اعتبر كأنه ترياق وإنما أريد فحسب تجنب تنضيد اجتماعي قد يخلق بالتباعد المفرط بين العمل اليدوي والعمل العقلي بورجوازية بيروقراطية جديدة مقطوعة الصلة بالجماهير.

ففي ٧ مايو (أيار) ١٩٦٦، قبل أسابيع من انطلاق الثورة الثقافية، كان ماو تسي ــ تونغ يذيع توجيهاً طالباً فيه من الكوادر أن تذهب إلى العمل اليدوي في القاعدة لـ «تثقّف من جديد بواسطة الجماهير». وهكذا أنشئت «مدارس ٧ مايو»

التي كان موضوعها إعادة تنظيم الدورة الاجتماعية التي تهدف أساساً إلى استعادة أوجه التضامن الأساسية للشعب الصيني. والعكس بالعكس جرى الحرص على إشراك الجماهير في القرار وفي الإدارة وفي التجديد، فقادت هذه الحركة المزدوجة إلى تعبئة سياسية قوية أسهَم بفضلها كل فرد في المناقشة، ولأول مرة يُباشر في اختيار حضاري حقيقي.

لنلفت النظر إلى وجه رابع من أوجه التجديد الصيني. لقد ذكر مسافر عائد من الصين أنه شاهد «ديراً يضم سبعمائة مليون راهب متزوج، نذروا أنفسهم جميعاً للفقر والطاعة والعفة». في هذه القولة المازحة شيء من الصح لكن هناك نزوعاً بإسراف للكلام ردة إلى الوراء. والحقيقة أن كونفوشيوس، ثم المسيحية قد علّما، طيلة ألفي عام، أنه لا بدّ من «تغيير الإنسان من أجل تغيير المجتمع»، لكنهما أخفقا. بالعكس ظن القادة السوفييت أنه قد يكفي تغيير النظام الاقتصادي والاجتماعي لكي يولد إنسان جديد فأخفقوا. وها هنا هما تصوران للتاريخ ممعنان في نزعتهما الآلية.

لقد استخلص الصينيون الدرس من هاتين العقيدتين المتماثلتين. إنهم يبتغون تغيير حياة الإنسان، وفي نفس الوقت تغيير الإنسان نفسه، الأمر الذي يفترض انفصاماً شاملاً عن النماذج الغربية. وهذا يعني بخاصة أنه يجب استئصال الميول إلى الفردانية التي ينشد المرء رضاه الشخصي. وليس المقصود فحسب مجرد كتابات تُنَوِّر على حوائط بكين، مثل: «لنكافح الأنانية» أو «لنفضح الثراء»، وإنما التحويل المرئي لمسلك الفرد الاجتماعي.

فكان على الصينيين أن يجابهوا تراثاً مشؤوماً ذا ثلاثة جوانب:

١ ـ **التراث التقليدي** المأثور عن البيروقراطيات وعن الأنظمة المراتبية في الأمبراطورية القديمة، وبهذا تُفسر الهجمات على كونفوشيوس، فإن أشكال الكونفوشيوسية التي تبرّر الانقياد والقبول بالنظام القائم والمراتب الطبقية هي التي كانت مستهدفة، تماماً كما في عام ١٨٤٨ عندما كان ماركس يؤكد أن: «الدين هو أفيون الشعب»، فإنه كان يستهدف ديناً كان يخدم في تبرير الحلف المقدس.

٢ ــ **التراث الرأسمالي** الذي أدخل، باديء ذي بدء، إلى المدن الساحلية، والذي انتهى إلى التغلغل في الصين بأكملها وإفسادها.

٣ ــ **التراث التحريفي** على الطريقة السوڤيتية الذي يطمح إلى فرض اشتراكية غربية بصورة نمطية سوف يكون هدفها اللحاق بالرأسمالية وتجاوزها.

من هنا الحاجة لثورة دائمة وشعار: «افتحوا النار على الأركان العامة»، وكان ماو تسي ــ تونغ يقول: «سنحتاج أيضاً إلى عشرات من الثورات الثقافية» أن نصْنع الإنسان ونعيد صنعه على الدوام مهمة لا نهاية لها. ولعل جوهر الثورة الثقافية يكمن في هذا التصريح الذي نشر لماو في عام ١٩٦٧ في أوج الاضطرام: «لم تحدث أبداً حركة جماهيرية بمثل اتساع وعمق هذه الحركة. ففي المعامل وفي الأرياف، في المدارس وفي الثكنات وفي صفوف الأمة بأكملها يتناقش الناس جميعهم في الثورة الثقافية ويشعرون أنها تعنيهم. فيما مضى عندما الأسر تتواجد بعضها مع بعض، كانت تهدر كثيراً من الوقت في الثرثرة. أما اليوم، فإن الناس يتحدثون في المشاكل الكبرى، حتى اليافعين والجدّات، جميعهم يشاركون في المناقشة». وهذا يعني أن مئات ملايين الرجال والنساء، وقد اجتذبوا إلى ما وراء حدودهم الداخلية الخاصة، راحوا يعتبرون هذه الثورة كأنها شأنهم الشخصي.

إن أحد الفوارق الأساسية بين الصين الشعبية والاتحاد السوڤيتي، هو أن القادة السوڤييت عندما يقيمون التعارض بين الاشتراكية والرأسمالية يرون فيه معارضة خارجية: هناك من جهة بلدان «اشتراكية» وفي مواجهتها عالم رأسمالي. في حين أن الشيوعيين الصينيين يعتقدون أن التناقض بين اشتراكية ورأسمالية موجود كذلك في داخل كل إنسان. ففي داخل كل واحد منا بورجوازي يهجع وفي كل لحظة يمكن أن يستيقظ، حتى في مجتمع اشتراكي حيث ما زالت جذور المجتمع الطبقي باقية: فمسافة زائدة عن الحد بين العمل اليدوي والعمل العقلي، وتفاوت في الأجور أكثر من اللازم، أو في جوائز الحوافز لزيادة الإنتاج، أو حتى مجرد استمرار وجود النقود وهي الجذر الأخير لكل مجتمع تجاري ولكل استيلاب. إن هذا كله يستطيع توفير ذلك الاستيقاظ، وبالتذكير بأن التناقض هو في كل مكان

حتى في داخل ذواتنا (هيراقليطس على مستوى شعب)، فإن الثورات الثقافية تحارب، بصفة جوهرية، هذه النزعة الداخلية إلى البرجزة. وعندما نتكلم عن الثورة الثقافية فلا ينبغي أن نفهم كلمة ثقافة بمعناها الضيق، فالمقصود هو المسلك الكامل للإنسان. فتجاه المعدمين الذين أحط من شأوهم بؤسهم، وتجاه الأغنياء الذين نزع ثراؤهم منهم إنسانيتهم تصبح الطوبائية وَعياً وعملاً من أجل إعادة توازن الإنسان.

هكذا يظهر نموذج من الاشتراكية جديد كل الجدة، تجري محاولة التغلب فيه على جميع المستويات. فلأول مرة، على سبيل المثال، يُقضى على المجاعات الكبرى الأمر الذي لم نره في الصين منذ آلاف السنين. ونجاحات الصينيين في الريف تتباين مع إخفاق السوڤيتيين في الميدان الزراعي، وخاصة الثورة الثقافية الأكثر خصباً والأكثر أصالة ترجع بصفة جوهرية إلى تأصُّلها في ثقافتها الخاصة اللاغربية وهي واحدة من أجمل ثقافات العالم، حيث يعثر المرء أعمق من جميع الأبحاث على أهم الموضوعات الأخلاقية التي جاء بها لاو ــ تسو. فقد كتب في: الـ طاو ــ تِه ــ كنغ: «هل تستطيع روحك اعتناق الوحدة دون أن تنفصل عنها؟» ثم كتب أيضاً: «القديس ليس له فكر خاص به، إنه يتخذ فكر الشعب فكراً له». كذلك نعثر على هذه الفكرة في التربية السلبية: عدم الاستقرار أبداً. وقد كان لاو ــ تسو يعظ فضائل الحب والاقتصاد والتواضع. وهذه هي، على وجه الدقة، المزايا التي تُستثار من أجل تحرير الكومونة الصينية من الفردانية ومن الدفاع عن المصالح الفردية.

نعود مرة أخرى إلى المشكلة المركزية: فأما أن يكون العمل خاضعاً لمشروع شخصي منتفع، وأما للكفاح من أجل ملكوت الله. وهذه اللغة ليست لغة الكومونة الصينية، ولكن يمكن كذلك إنجاز كلام الله دون أن نسمّيه.

لدى عودته من الصين دوَّن الأب كاردونيل، وهو راهب دومينيكي، ما يلي: «ينتابني الشعور بأنني رأيتُ ما كان في وسع المسيحية أن تصير إياه لو أنها أخذت تعاليم المسيح على محمل الجد».

• • •

خاتمة

الحلف الثالث

لم ندَّعِ تقديم الإجابة على جميع المشكلات التي طرحتها خمسمائة عام من الهيمنة الغربية. لقد أردنا وحسب إبراز مدى ما كان يستطيع بحث مبني على تصور لا هيمنة فيه، ولكنه سمفوني النظرة إلى الثقافة، وبخاصة على انتشار شعبي واسع للثقافات اللاغربية، أن يقدم عناصر حاسمة في الإجابة على هذه المشكلات وأن يتيح إعداد ليس فحسب خطة بقاء، بل وخطة حياة و «مشروع أمل» على المستوى العالمي.

المشكلة هي أن نغيّر تغييراً جذرياً النموذج الغربي لعلاقاتنا مع الطبيعة بفضل حكمات الصين وأفريقيا والهند والإسلام؛ وأن نوازن تصوّرنا النزّاع إلى التقنية بتجربة معاشة، شعرية وصوفية نتيجة اتصالنا ومشاركتنا في طبيعة ليست ملكاً لنا ولكننا نحن ملك لها. إن «حوار الحضارات» هذا هو مرحلة في التطور لا غنى عنها على **الصعيد الاقتصادي**، في الطرح الجدي للمناقشة **وفي التغيير الجذري لنموذج نموّنا** وفي اكتشاف غائيات أخرى للـ «تنمية» وفي الوصول إلى تعريف آخر للتنمية.

بتطلُّعنا إلى نماذج أخرى من علاقة الإنسان بالإنسان، ومن علاقة كل فرد بالجماعة، نماذج لم تعد فردانية المنزع ولا شمولية وإنما جماعية مشتركة، فإن الـ «جمعة» في تنزانيا و «ساتيا غراها» غاندي والكومونة الشعبية الصينية، تساعدنا على أن نتصور وأن نعدَّ، **على الصعيد السياسي**، الانتقال **من ديموقراطية تمثيلية إلى ديموقراطية المشاركة**. إنها تتيح لنا أن نقيم علاقة ليست علاقة آلية ومراتبية واستنتاجية بين الغاية والوسائل وإنما علاقة جدلية هي علاقة تفاعل وقابلية التبدّل، وهي بالتالي تضفي **على السياسة بعداً جديداً**، باستبدالها لتصور أداتيّ، وحيد البعد

للسياسة كتقنيته لتحويل البُنى بتصور يدمج الإنسان بجملته، ويكون العمل الخارجي فيه هو التعبير عن إيمانه الداخلي.

إن «حوار الحضارات» هذا يكافح فينا عزلة «الأنا الصغيرة» الدعيَّة ويلحُّ على الواقع الحقيقي للأنا الذي هو، قبل كل شيء، علاقة بالآخر وعلاقة بالكل. إنه يعلّمنا على أن نتصوّر المستقبل ليس في شكل اعتقاد متظاهر بالعادة في الـ «تقدم» ولا بمجرد تقدير استقرائي تكنولوجي لمشاريعنا وإنما في شكل بروز الجديد بروزاً جذرياً من خلال زهد اللاّأنا، واللاعمل واللامعرفة. ويساعدنا «حوار الحضارات»، هذا على هذا النحو، على أن نتفتح، على صعيد الثقافة على آفاق لا نهاية لها في المنظور الذي توحي به في جميع الميادين أحدث التجديدات في الثقافة الغربية.

كذلك، فإنه الوعي بأن العمل ليس وحده الرحم الذي يلد جميع القيم وأن هناك فيما وراءه العيد واللعب والرقص كرمز لفعل الحياة. فإن مجتمعاتنا البورجوازية هي مجتمعات «فاوستية»، ولسوف يكون من المؤسف أن تكون ثوراتنا كذلك. فهل تستطيع أن تكون ديونيزية، أي أن تقبل بأن يكون في مكنة الإنسان الإعراب عن نفسه خارج نطاق عمله ومشاريعه العقلية الأپولونية، عاثراً هكذا على فرح ديونيزوس بالحياة، هذا الإلـه الراقص الذي قَدِم إلينا من الشرق.

لعلّنا نستطيع من جديد أن نتعلم على هذا النحو حرية جديدة: الحرية التي لا تتحقّق مع الآخرين إلاَّ في الحب وليس في مطالبة الفرد وحدها، تلك التي تعتمد على أسبقية القصيد والخلق وليس فحسب على المشروع التقني والتصور المجرد.

مِمَّ تحررنا؟ من البؤس بلا أدنى شك، ولكن كذلك من الوفرة والتخمة، ومن هذا الإلحاح في طلب االربح الذي يتمثل في ابتكار لا نهاية له لحاجات جديدة ولوسائل غير كافية دائماً لإشباعها.

ولماذا نتحرر؟ من أجل النمو الشخصي المتناسق لكل فرد بلا أدنى شك، ولكن مع عدم النسيان أبداً أنه لا يمكن أن يكون هناك إنسان حرّ في مجتمع يقبل

في وسطه بالعبودية أو يعرضها في أشكال مختلفة من التبعية على شعوب أخرى.

وبم نتحرر؟ باطّراح عدد معين من الضغوط بلا أدنى شك، ولكن كذلك ليس ينبغي ولكن بإبداع، من أجل كل واحد، ومن جانب كل واحد، لإمكانات حياة مادية متوازنة في التعبير وفي الثقافة وفي المشاركة وفي النمو بالمعنى الكامل للعبارة.

أن نضع موضع التساؤل قيمة نموذج من النمو الأعمى، لا غائية إنسانية له، نمو معياره الوحيد هو زيادة في الكم مستمدة من الانتاج والاستهلاك؛ وأن نتطلب سياسة لم تعد وحسب من مستوى الوسائل وإنما من مستوى الغايات، سياسة يكون موضوعها، معيارها، أسبابها، تفكيراً في غايات المجتمع الإجمالي ومشاركة كل امرىء، دون استلاب السلطة، في بحث هذه الغايات وفي تحقيقها؛ وأن نكشف هذا البعد الجديد للإيمان في السياسة وفي الثقافة، هذا الاختيار لحرية تكون في مشاركة كل فرد في الفعل الخلّاق ـ هذا التساؤل حول الغايات، عن قيمة ومعنى جيراننا ومجتمعاتنا على نحو يتيح تغييراً في الناس وفي البُنى في آن واحد ـ إنه تقليدياً مناط بدور الأديان ووظيفتها.

فهل تكون الكنائس، في الغرب، قادرة على الاضطلاع بهذا الدور وهذه الوظيفة في حالة اتجاهاتها وبناها الراهنة؟

فالقول بأنها هي كذلك بحاجة إلى تجديد نفسها وإلى مزيد من الانفتاح على العالم بـ «حوار الحضارات» هو معالجة المشكلة القصوى في هذا الحوار، إنه باستجواب المسيحية استجواب أهم حصن للاستثنائية الغربية.

كيف عيشت، في الغرب، هذه الصلة للإيمان مع العالم وبادىء ذي بدء صلة هذا الإيمان بالسياسة؟

في الغرب، لم يُعبر عن وحدة السياسة والإيمان إلاّ بتبعية أحدهما للآخر في شكل الحكومة الدينية: بالنظر إلى اعتبار السلطة «من الحق الإلّهي» كان العامل وحده المؤهل قانوناً لتحديد **الغايات**، ولم تكن السياسة حينئذ سوى مجموع **وسائل** القوة الصالحة لفرض هذه الغايات المطلقة.

وعليه كان نقد ماكيافيللي، في عصر النهضة، العامل على فصل السياسة عن الدين والمنادي بالاستقلال الذاتي للقيم الدنيوية، نقداً تحريرياً، لكنه وضع في خدمة إرادة السيطرة الرأسمالية الناشئة وأفضى به الأمر إلى فصل جذري بين السياسة وبين التفكير في الغايات. كل شيء جرى منذئذٍ كما لو كانت الغايات معطاة ضمنياً من قبل إرادة القوة هذه، إرادة الربح وخلق الأسواق القومية التي عملت بها الـ «أمم» على تفجير مسيحية العصور الوسطى.

إن الأمر الذي كان يميز مسيحية العصور الوسطى هذه هو أن الكنيسة، منذ انتصارها السياسي في عهد الأمبراطور قسطنطين، قد ادَّعت ممارسة نفوذ أو سلطة عقائدية مطلقة على العالم السياسي والأخلاقي.

هذا الانتقال في القرن الرابع من كنيسة يسوع المسيح المصلوب إلى كنيسة الله القادر على كل شيء بمراتبيتها من موظفي المطلق كان يستتبع تزييفاً عميقاً للعقيدة وللتنظيم وللمسلك الاجتماعي لدى المسيحيين.

وعلى حين كان في وسع المسيحية، بأصولها ذاتها، أن تكون العروة الوثقى مع الشرق، فإن الكنيسة لم تصبح قوة سياسية إلاَّ باندماجها بثقافة الغرب وبُناه.

بادىء ذي بدء، بعدوى لاهوتها من الفلسفة اليونانية، ولا سيما بالثنائية الأفلاطونية من الجسد والروح، من عالم محسوس وعالم فوق الطبيعة، الأمر الذي جعل من المسيحية على هذا النحو، لعصور طويلة، هذه «الأفلاطونية من أجل الشعب» التي ليس لعالمنا هذا، من خلالها، من معنى سوى أنه يفصلنا عن العالم الآخر، إذن كان في مكنة المرء أن يستسلم لمصائبه، وهذا الاستسلام كان أفضل أساس لنزعة غريزية في المحافظة.

وقد عززت هذا الميل عدوى ثانية: هي عدوى تنظيم الكنيسة على غرار البُنى الاستبدادية والمراتبية في الأمبراطورية الرومانية التي كانت توفر النموذج الحقوقي لتنظيم الكنيسة المنتصِرة. هكذا بنى نفسه عالم العصور الوسطى المسيحي: بحيث كان هرم السلطات الروحية يظهر مماثلة أخاذة لهرم السلطات

الزمنية في العالم الإقطاعي، إلى درجة من التلاحم يوحي بطرح المشكلة على مستوى القمة لمعرفة ما إذا كان الرئيس الأعلى ينبغي أن يكون البابا أم الأمبراطور. وعندما استدعى بروز الحاجات الاجتماعية الجديدة، في القرن الثالث عشر، إيجاد حلٍّ، فإن القديس توما الأكويني اقترح نموذجاً جديداً من تمفصل الروحي مع الزمني بفعل المذهب العقلي الأرسطاطاليسي، فأبقى على هرم السلطات بل وجرى بذلك تعزيزه، واعترف بالاستقلال الذاتي النسبي للزمني ــ وبالتالي للسياسة ــ ولكن بطرح مسلَّمة وهي أن التوجيه الإلّهي كان من قبل فاشلاً في الطبيعة نفسها بحيث إن النعمة تكمل الطبيعة دون أن تهدمها.

لقد كان ينظر إلى هذا التركيب الذي جاء به القديس توما الأكويني كحل عبقري للتناقضات النوعية في زمنه، للأسف على أنه أساسي للكنيسة (وبالتالي إجباري) حتى منتصف القرن العشرين.

وأخيراً، وبخاصة مع الإصلاح البروتستانتي، ولكن بالنهاية في الكنيسة الكاثوليكية نفسها، أصيبت المسيحية بعدوى فردانية الـ «نهضة» الغربية؛ الأمر الذي قاد إلى أن يجعل من الإيمان المسيحي حافزاً روحياً لتوسع الرأسمالية. وكانت الأخلاقية البروتستانتية تنزع إلى أن ترى في نجاح المشروع دلالة الموافقة الإلّهية. وكثيراً ما أشار المؤرخون إلى هذه الرابطة التي ساهمت بنمو أسرع للرأسمالية في البلدان التي تسودها البروتستانتية ولا سيما في الولايات المتحدة. أما في البلدان اللاتينية الكاثوليكية، فإن هذه العدوى تتضح بصورة مختلفة بالاتجاه إلى خلط الشخص بالفرد الأمر الذي أدّى إلى نزع البعد السياسي من الحب وإلى تقليص الإيمان إلى تقوى شخصية صرفة دون التزام الشخص بالكفاح الاجتماعي.

ولقد كانت نتيجة التضافر بين هذه العوامل المختلفة تقارباً بين سياسة الكنيسة وسياسة الطبقات الثقافية على الحكم في الغرب: الطبقات الإقطاعية في الزمن الأول، ثم الرأسمالية. وكما لاحظ الأب جيراردي: «هذا الإلّه الذي يسقط الأقوياء عن عروشهم ويمجِّد عامة الناس يجد نفسه يدعم عرش الأقوياء ويسوِّغ

انقياد الضعفاء. . . صار المسيح المقتول كفيل النظام والقانون اللذين أداناه»[1].

كانت «عقيدة الكنيسة الاجتماعية»، التي يهمل تطبيقها اليوم إهمالاً حقاً، وبخاصة من المجمع الڤاتيكاني الثاني، تجعل من الملكية «حقاً طبيعياً»؛ كانت تدين الاشتراكية في مبدئها وتدين الرأسمالية في تجاوزاتها فحسب كما لو كان غرضها تحقيق رأسمالية ذات وجه إنساني. ولا تزال تغيراتها المتخلفة، تستمر اليوم، في صورة أسماء جديدة، للقيام بوظيفة المحافظة ذاتها بمضاعفة التحذيرات للمسيحيين المتجهين إلى الاشتراكية وبالتضامن (ولا سيما في إيطاليا، مركز السلطة الكنسية الأعلى) مع سياسة الفئات الحاكمة بل مع أكثرها فساداً.

لكنني هنا لا استرعي الانتباه إلاَّ إلى موقف الكنائس المسيحية إزاء العالم اللاغربي.

فلا شك أن زمن الحملات الصليبية ضد الإسلام قد ولّى، ولا شك في أن دور «البعثات التبشيرية» التي كان غرضها تلقين المستعمرين ديانة رجال الاستعمار بانتزاعهم من ثقافاتهم الخاصة، يأخذ بالتضاؤل شيئاً بعد شيء. ولكن هنا أيضاً تركت عدوى الاستعمار وراءها آثاراً رهيبة.

لقد ظلت الكنيسة في البرتغال تبارك، حتى منتصف القرن التاسع عشر، شحنات العبيد باحتفال ديني كان يسمى بصورة مفارقة: عماد الحرية(!).

واستمرت إلى آخر نظام سالازار في المناداة بأن رسالة البرتغال هي أنه المدافع عن المسيحية في أنغولا وموزانبيق. كان أحد المبشرين في الكاميرون يقول لي بيأس: «إن بعثاتنا الإرسالية تقدم المسيحية على نحو كأنما كل شيء يجري كما لو كان الله لم يظهر في صورة إنسان ولكنه ظهر في صورة رجل غربيّ». فكيف ندهش إذن من تقدم الإسلام الهائل في أفريقيا السوداء، في عصر الاستقلالات للإعراب عن رفض المستعمِر؟

---

(١) چيوليو چيراردي (Giulio Girardi) مسيحيون من أجل الاشتراكية (دار سرف ١٩٧٦).

لقد أمكن لكاردينال أمريكي أثناء حرب ڤيتنام أن يؤكد لأفراد الحملة العسكرية العدوانية أنهم كانوا «جند المسيح»، دون أن يُلام من البابوية، أو يُشجب قوله. وفي أمريكا اللاتينية على الرغم من الجهود البطولية التي بذلها بعض الأساقفة والقسس، وعلى الرغم من الأمل الناشيء في ميدلان (Medellin)، فإن أسوأ الدكتاتوريات العسكرية والبوليسية في البرازيل وفي بوليڤيا وتشيلي تفيد من صمت الكنيسة، وغالباً من دعم طبقاتها على اختلاف مراتبها، بل واستطاع البابا أن يذهب بنفسه إلى بوغوتا[1] دون أن يشهّر بفضيحة ما أطلق عليه أحد لاهوتيي التحرير حال «الخطيئة الموضوعية» في نفس أمريكا اللاتينية هذه حيث لا يملك ملايين الناس بسبب البُنى الاجتماعية والتبعية شبه الاستعمارية للولايات المتحدة، إمكانية أن يصبحوا بشراً «على صورة الله» أي خلّاقين.

ما زال الطريق طويلاً قبل أن يعم التفكير الأليم والمثير الصادر عن ذلك اليسوعي المدعو غي دولوري (Guy Deleury) ويصبح خلقاً تتمسك به الكنيسة، فإنه بعد أن عاش طويلاً التجربة الإنسانية والدينية في الهند حفظ هذا الدرس: «إن الانسلاخ، في مسيحيتي، مما يتعلق بثقافتي الغربية وليس الانسلاخ عن الإنجيل».

وقد أضاف في خواتم كتابه المؤثِّر[2] قائلاً: «لقد أجهدت نفسي لاقتلاع كل رغبة فيها إلى الهداية، وبما أنني كنت مسيحياً، فقد كان عليّ أن أصبح مسيحياً حقاً، فاضطرني أخي الهندي إلى الاهتداء. أليس جوهر المسيحية هو في هذا المطلب؟ . . . لا بد من وضع حد لهذه الأمبريالية الدينية التي سوَّغت إبادة جماعية جسدية وثقافية لعديد من الشعوب . . . إن أخي الهندي غني بثلاثة آلاف سنة من الأبحاث والإجابات، وأنا أسير إلى جانبه غني بثلاثة آلاف سنة من الأبحاث

---

(١) لا يخلو من نفع أن نذكر بأن أكثر من مائتي قسيس من أمريكا اللاتينية قد أعلنوا انفصالهم عن الكنيسة «القسطنطينية» في روما على أثر تدخل البابا في بوغوتا ليظلوا أوفياء للبشرى النبوية عند شعوبهم المضطهدة.

(٢) غي ديلوري: **الولادة من جديد في الهند** (طبعة ستوك ١٩٧٦).

والإجابات الصادرة عن الغرب. . . فكلما كنتم أنتم أنفسكم، ومختلفين عنّي كلما صارت صداقتنا أغنى وأخصب. . .».

لقد وجدت في هذه القراءة صدى لما كان يقوله لي أحد رواد هذا الموقف وهو الكاردينال دوڤال أُسقف الجزائر: «إن المشكلة ليست في هداية الجزائريين إلى المسيحية. ولئن بقيت هناك، مع قسس، فذلك لأننا ربما نستطيع مساعدة بعض المسلمين على أن يصبحوا مسلمين على نحو أفضل».

كان غاندي من قبل يكتب: «إذا جاءني مسيحي يقول إنه،وقد أثارت حماسه قراءته للبهاغاڤاد ـ جيتا، يريد اعتناق الهندوسية لأجبته: في التوراة تماماً كل ما تستطيع أن تقدمه لك البهاغاڤاد ـ جيتا. لكنك لم تحاول محاولة جدّية أن تستكشفها. قم بهذا الجهد وكن مسيحياً على الوجه الأكمل».

إن ذلك هو روح الـ «حوار بين الحضارات» الحقيقي الذي أحاول بكتابي وبمشروعي، العمل على تقديمه.

إنه سيكون إثراءً إنسانياً عميقاً لكل واحد منا لأن ذلك يتطلب من كل واحد انعكافاً عميقاً، إلى داخل ثقافته الخاصة.

هكذا يمكن أن يبدأ الـ «حلف الثالث».

كان الحلف الأول حلف يهوه مع الشعب اليهودي.

وبدأ الحلف الثاني عندما أبان يسوع المسيح أنه من أجل السعي إلى الله فلا بد من الإقلاع عن دعوى الانتماء إلى الشعب المختار. ولكن من هنا ولدت كنيسة، ما إن وصلت إلى السلطة، على حد قول الأب جيراردي أيضاً، حتى: «بدأت تتشبه على نحو غريب بالدين الذي حاربه المسيح، وكان هذا الدين هو الذي صلبه. . . ومن أجل أن تفرض الإيمان بالمصلوب، فإن هذه الكنيسة تعتمد على حقيقة السلطة أكثر كثيراً من اعتمادها على سلطة الحقيقة»[1]. وعلى

---

(١) المصدر السابق.

نحو موارب جرت العودة، حتى مع أفضل النوايا التبشيرية في العالم، إلى الادعاء، مرة أخرى بالشعب المختار. وكان هذا الشعب المختار في هذه المرة هو الغرب، المؤتمن الوحيد على الحضور الإلّهي، والذي يريد أن يكون «كاثوليكياً»، شاملاً، دون أن يتوصل إلى ذلك أبداً.

لقد أزفَّت ساعة الحلف الثالث، الحلف الذي سيستأنف، في مرحلة جديدة مسعى يسوع المسيح متجاوزاً حدود الـ «شعب المختار» ليتوجه إلى الجميع لا من أجل هدايتهم إلى معتقد ولكن من أجل إيقاظهم على حياة أكبر.

:وليس ثمة أدنى شك في أن هذه الرسالة النبوية التي جاء بها يسوع المسيح، قد بلغ البذل من أجل حلها درجة الاستشهاد طوال تاريخ المسيحية على الرغم من ألوان القمع وعمليات استرداد الأملاك من جانب كنيسة رسمية ذات سيطرة قسطنطينية ثابتة. وكان ازدهار الشواهد مذهلاً على نحو خاص في فترات تصدع التاريخ الكبرى حيث كانت الكنيسة التقليدية تجد نفسها أمام مشكلات اجتماعية جديدة: «انتقال إلى البرابرة» مع حكم چوستان في القرن الثاني؛ إرادة الخروج من الأديرة من أجل ملاقاة البؤس في المدن مع القديس فرانسوا داسّيز؛ تأكيد الأمل في القرن الثالث عشر فيما وراء المؤسسات مع جواشين دي فلوري؛ كفاح علني ضد مظالم الكنيسة مع جان هوس في القرن الخامس عشر، وضد مظالم العالم مع توماس بونزر في القرن السادس عشر؛ ثم روّاد المطلق العظام من المتصوِّفة بدءاً من المعلم ديكارت إلى جاكوب دي بويم ومن آنجيل دي ڤولينيو إلى القديسة تيريزا داڤيلا ومن القديس جان دي لاكروا إلى كيركيجارد، وفي وقت أقرب إلينا، لئلا يتطرق إلى الذين انتحروا، ديتريش بونهويفر، كاميلو توريز، هرومادكا، مارتان لوثر كينغ. فإن جميع هؤلاء الذين عرفوا كيف يحيون ويموتون حياة المصلوب وكيف يكونون هكذا شهداء البعث الأحياء، قد جسَّدوا سلفاً الـ «حلف الثالث».

* * *

هذا «الحلف الثالث»، هذا الحضور الجديد للمسيح في العالم ليس في الوسع إذن تعريفه تعريفاً سلبياً بـ «هذا الذي ينبغي» بعد أن يصار إلى إخضاع

الكنيسة، المسيطرة لنقد جذري مع تعاليمها وحدودها، وإنما يعرفه ما تخلقه تجربة هذا الإيمان الذي يعثر عليه من جديد بحالته الأولى من التوهج.

ليس من قبيل الصدفة أن تكون مشكلة حضور المسيحية كخميرة في كفاحات الجماهير التحريرية، قد طرحت نفسها بمثل هذه القوة لأول مرة على الصعيد النظري وعلى الصعيد العملي في قارة نامية لأنها مستعمرة، مع «لاهوتيات التحرر» الناشئة في بيرو وفي البرازيل، ومع أول جمعية للـ«مسيحيين من أجل الاشتراكية» في سانتياغو بتشيلي. مرة أخرى إن العالم الثالث هو الذي يفتح الطريق لتجديد حاسم. فإن الانقلاب الجذري يقوم على ألاّ نعود للانطلاق من النصوص المقروءة من خلال أيدولوجية معينة لـ«استنتاج» «سياسة مستقاة من الكتاب المقدس» منها كما فعل بوسويه، أو استنتاج «عقيدة اجتماعية»، شأن ليون الثالث عشر أو بيّوس الحادي عشر، وهي استنتاجات مطابقة دوماً، كما لو كان الأمر صدفة، لمتطلبات مرحلة السلطات المقامة، ولكن على العكس انطلاقاً من حمل الجماهير الشعبية الفعال من أجل كشف حقيقتها على ضوء الكلام المنزل وحياة وموت وبعث المسيح. وبفضل هذا «الانقلاب الكبير» يقوم مسيحيون ولاهوتيون، على هذا النحو، بتجربة أن الإيمان يعاش في **الحركة** بصورة أعمق مما يعاش في **النظام**.

إن الأمل الأخروي لم يعد صرخة الإنسان اليائس من الأرض، من الدنيا، ولكنه خميرة مشروع لخلق سماوات جديدة وأرض جديدة.

هذا هو فعل الانطلاق في كل رقعة من العالم، من آمال وكفاحات الشعوب النوعية، الذي يفتح الطريق للـ«حلف الثالث»، ليس بشعب مختار أو بغرب مؤتمن على الرؤية «الكاثوليكية» لله وحده، ولكن بالعالم، بعالم يكون فيه كل إنسان حاملاً لشذرة من الله.

ليس المقصود البتة، بهذا الاختيار الثوري للإيمان، إضفاء التقديس على الثورة أو على حزب من الأحزاب أو دولة من الدول التي تنتمي إليها، كما أضفى التقديس كثيراً جداً، فيما مضى، على نزعات محافظة وعلى ثورات مضادة في حلف مقدس. ولا المقصود أن نصنع «مذهباً قسطنطينياً معكوساً»، الأمر الذي

سيكون كذلك صورة أخرى من صور النزعة القسطنطينية.

لذلك، فإن الـ «حلف الثالث» يستبعد التسويات والمواثيق الماضية بين جهاز وجهاز كما لو كانت الجماهير من هذا الجانب وذاك مواضيع للمساومة وليست أشخاصاً فاعلين لتاريخهم الخاص، ولـ «هدايتهم» الخاصة.

وليس المقصود كذلك أن نقيم مرة أخرى، بين الإيمان والسياسة، علاقة ميكانيكية من التبعية وإنما علاقة جدلية من الإخصاب المتبادل. ومثل هذه العلاقة الجدلية من الإخصاب المتبادل تستبعد، من حيث مبدئها ذاته أية نزعة إلى التخفيض: سواء أكان إنقاص الإيمان إلى حجم الكفاح الثوري أم إنقاص التحرر إلى حجم التحرر «الروحي».

إن الـ «حلف الثالث»، باحترامه للاستقلال الذاتي ولنوعية حيِّز الإيمان وحيِّز السياسة، هو وعي بتمايزها الذي لا يمكن إنقاصه وبضرورة تفاعلهما.

هنا أيضاً يقتضي اهتداء كل فرد ليس للآخر بل اهتداؤه إلى داخل كفاحه الخاص.

هكذا فحسب بالبحث المتبادل يمكن أن تطرح المشكلة: أية مسيحية؟ أية اشتراكية؟

ذلك أن التّعارض القطبي بين المسيحية والماركسية قد قاد الكنيسة، إلى التواطؤ للإضرار مع السلطة وأفقر الحركة الثورية بالتخلي عنها لانحرافات النزعات العلموية والاقتصادية والعقائدية والتحزبية.

وعلى العكس تماماً تتيح العلاقة الجدلية الخاصة بالـ «حلف الثالث» إعطاء سياسة الحركة الثورية بعداً جديداً. ذلك أنه إذا كانت الحركة الثورية تنفي إمكانية المفارقة، التعالي أي ظهور الجديد ظهوراً جذرياً، فما هو الحيِّز الذي يمكن أن يُفتح لكفاحه الخلّاق؟ وإذا كان المستقبل مرسوماً سلفاً بصوى، بالاستنتاج من الحاضر فما الحيلة بمبادرة الإنسان، بالتزامه الشخصي في بناء مستقبل سوف يكون مجرد تقدير استقرائي آلي أو حتى جدلي انطلاقاً من تناقضات الحاضر؟

وبالتماثل ماذا سيصبح الإيمان وماذا سيصبح الحب إذا لم يكن لهما هذا البعد السياسي الذي يمنحهما معناهما بكامله كخميرة ومؤثر فعّال في تحويل العالم وفي الخلق، من أجل كل إنسان ومن قبل كل إنسان، لشروط اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية سوف تتيح له أن يصبح إنساناً تاماً، إنساناً «على صورة الله»، أي إنساناً خلّاقاً؟

لنضف أن علاقة كهذه العلاقة بين الحركة الثورية والإيمان تتطلب التخلّي عن النزعة الإصلاحية، ذلك كما لاحظه الأب جيراردي، إنه إذا كان المقصود فحسب بالنسبة للأحزاب التي تنتسب إلى الاشتراكية أن تأخذ دورها مكان الفئات الحاكمة، في البرلمان وفي الحكومة، فالأمر يكفي أن ندعو الجماهير المسيحية من **أجل توسيع القاعدة الانتخابية كمّياً**. أما إذا كنا على العكس لا نجد العمل الثوري بقائمة، بالمطالب، ببرنامج من التأميمات بل وحتى بتغيير للبُنى الاقتصادية والسياسية تغيراً لا يضع حداً للإنابة في السلطة ولاستلابها، وإذا، على العكس، جرى تصور الثورة في معناها الأكمل: تحوّل جذري لا انقسامية فيه، في البُنى الاقتصادية والسياسية لكي تُتاح للجماهير ممارستها الحقيقية للسلطة، وتتاح ثورة ثقافية تستهدف تغيير مشروع حضارتنا نفسه مع نموذج النمو فيها، فإن توجيه الدعوة إلى المسيحيين عندئذٍ هو أن نتوقع من مشاركتهم مشاركة كاملة في الحركة **إثراء عقائدياً كيفياً**.

ذلك يتطلب بالنسبة للأحزاب كما بالنسبة للكنائس، «اهتداء». لقد سبق لنا أن ذكرنا إلى أن الحقيقة الواقعة الجوهرية بالنسبة للفئات المسيطرة، تلك التي تمسك بيدها زمام المال والسلطة والمعرفة، هي حقيقة الحاضر الواقعة، وواقع امتيازاتهم وسيطرتهم. من لدن أولئك تنشأ «الأيديولوجيات» أي تبريرات النظام القائم.

أما بالنسبة للـ «قاعدة» أي بالنسبة لأولئك الذين لا يملكون المال ولا السلطة ولا المعرفة في الغالب، فإن الحياة، على العكس، تكون أيضاً مما عليهم أن يفوزوا بها، إذ أنها تكون في المستقبل، تكون في الأمل.

أيدولوجية في القمة. نزعة تنبؤية في القاعدة.

فليس من قبيل الصدفة ألاَّ يكون المسيح قد تجسَّد في أحد الأمراء المتربّعين على مناصب القيادة ، ولا بين متخمي الثروة، ولا حتى بين أصحاب المعرفة، أصحاب حكمة اليونان والرومان المتغطرسة. لقد تجسد في القاعدة، المكان المفضل للبشرى التنبؤية بكلام الله.

إن الكنائس والأحزاب تظل محافظة بصفة أساسية ما بقيت تعتقد أنها مؤتمنة على معرفة مطلقة ومزوَّدة بسلطة منح الوعي بها للجماهير، «من الخارج» و«من الأعلى»، وهذا هو نفسه تعريف النزعة المحافظة.

ليس المقصود إنكار دور المؤسسات والكنائس كإنكار دور الأحزاب، ولكن الاعتراض على تصوّرها لسلطتها ولدورها القيادي. وبدلاً من مقابلة التنظيمات الضرورية بعفوية عمياء، فإن المشكلة هي أن نعمل من هذه التنظيمات التعبير عن مبادرات القاعدة وأداتها وحافزها إلى هذه المبادرات. وعندئذ ينهض التنزيل والكتاب، فإن الطريقة العلمية والنقدية بالدور الحقيقي المناط بها ألا وهو السؤال والتوضيح لا الإخضاع والقيادة.

إنني لم أتصدّى هنا إلاَّ للمثيل الغربي في العلاقات بين الماركسيين والمسيحيين لتعريف العلاقات الأعم بين الكفاح الثوري من أجل التحرر والإيمان. ولكن ما يميز الـ «حلف الثالث» هو على وجه الدقة أن لا يُرى في ذلك الإحالة خاصة لمشكلة أعم. لقد سبق لي، بعد أن كنت طيلة اثنتي عشرة سنة من حياتي كقائد شيوعي المحرِّك، في فرنسا وفي أوروبا، للـ «محاورات بين المسيحيين والماركسيين»، أن عملت في عام ١٩٦٨ على لفت نظر المجمع المسكوني للكنائس، في جنيف إلى أنَّ هذا الحوار سوف يظل «إقليمياً» لأنه كان لا ينمو إلاَّ بين أعضاء منطقة ثقافية واحدة: منطقة الغرب، وإنه من المهم بعد الآن ألاَّ نجعل من هذه المحاورات سوى إدارة لحوار أعم هو «الحوار بين الحضارات» حيث يمكن أن يتم إخصاب متبادل في حوار يعرف كل واحد فيه الانفتاح على حقيقة الآخر دون

أن ينقص فيها حكمها، وكذلك على ثورات آسيا والإسلام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية على نفس منوال المحاورات في الغرب.

إن الـ «حلف الثالث» هو الوعي الآخذ في النشوء على المستوى الكوني بعلاقة جديدة بين الإيمان والتاريخ، بين الإيمان والعمل، بين الإيمان والعالم: هو الوعي بأن كل إنسان، فيما وراء جميع الحدود الطبقية والعرقية والثقافية، «ملقّح بعنصر إلهي»، وإنه بهذا الاعتبار، مسؤول، مسؤولية تامة عن مصيره الخاص. ولسوف يكون إيمانه خادعاً إذا لم يكن المحرّك لعمله اليومي، سوف يكون أفيوناً إذا كان يرى في الثقة بالإنسان، وفي كل إنسان، تهديداً للإيمان بالله.

قال «حلف الثالث» هو الإيمان الذي يعثر من جديد على جذوره في صميم الشعوب، وهو الشعوب المستمدة من إيمانها القوة والأمل في تغيير العالم والحياة.

• • •

الفهرس

الصفحة

• • •

